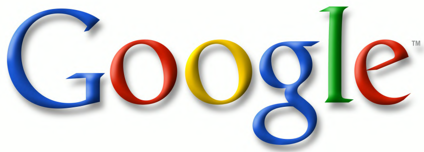


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

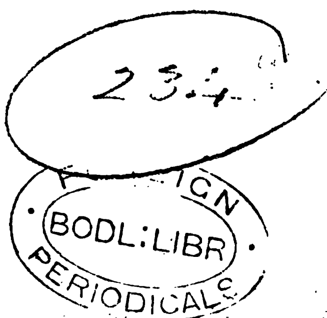
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Per: 3977 e. 137/1870





THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

LAUSANNE. — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL.

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

A L'ÉTRANGER

SOUS LA DIRECTION DE E. DANDIRAN
professeur de théol. à l'Académie de Lausanne.

ET D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.

AMIEL, ASTIÉ, prof. de philos., BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, prof. de théol.
P. VAUCHER, prof. d'hist., TH. CLAPARÈDE, pasteur.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

TROISIÈME ANNÉE

47

GENÈVE
H. GEORG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
MÊME MAISON A BALE

1870

LE
SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST[1]

PAR

A. HAUSRATH.

Notre récit commence avec l'établissement de la domination romaine en Judée, alors que les circonstances générales prennent la physionomie particulière qui se reflète dans les évangiles. Il s'agit de raconter les événements de cette époque dans leurs rapports directs ou indirects avec les grands faits religieux du Nouveau Testament.

Loin de nous la vaine tentative d'expliquer l'origine du christianisme par un milieu historique, naturellement transitoire: le christianisme est l'œuvre de Christ et non des circonstances. Or, la vie personnelle, ce foyer créateur autour duquel viennent se grouper les éléments en fermentation, est toujours un acte immédiat de Dieu: il ne saurait être question de l'expliquer et de le dériver.

Nul cependant ne prétendra que cette histoire sainte ne soit pas une partie de l'histoire générale. Nous ne sommes pas en face d'une fantasmagorie dont les acteurs auraient été dans le ciel, tandis que l'histoire réelle aurait servi simplement d'arrière-plan. Les faits évangéliques, arrachés à leur milieu primitif, apparaissent volontiers comme une phase de la révélation divine: ils dominent de bien haut tout le cours de l'histoire et la vie de la génération contemporaine. Il n'en demeure pas

[1] *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, von A. Hausrath, Professor an der Universität Heidelberg. 1 vol. grand in-8, de XIV et 450 pag. Heidelberg, Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann, 1868.

moins certain que les faits rapportés dans le Nouveau Testament sont une partie intégrante de l'histoire réelle; qu'ils se sont déroulés en exerçant l'action la plus vivante sur le milieu dont ils ont à leur tour subi le contre-coup. Il faudrait donc replacer les faits évangéliques dans leur cadre naturel pour contempler en eux non pas un produit, mais une partie constitutive de tout ce développement historique. Voyons-les tels que les virent ceux qui en furent les acteurs, étroitement engagés dans la trame des événements tout à fait profanes.

Nous rompons en visière à ceux qui soutiennent l'explication, soit magique, soit mythique, des origines du christianisme. Dans une exposition purement historique, il ne saurait y avoir place pour les légendes de la poésie religieuse : il suffit d'éclairer le fond historique pour les voir s'évanouir. Plus le contour des choses terrestres prend de relief, moins il y a place pour les anges bons ou mauvais. Cette conception, qui ne voit dans la vie concrète de l'histoire évangélique que des fables, dues à l'imagination exaltée d'une époque postérieure, ne trouvera pas non plus son compte. Si nous réussissons à montrer que les faits évangéliques font partie intégrante d'une histoire plus générale ; si nous faisons toucher du doigt l'accord parfait du tissu et de toute la trame, en renouant les fils rompus qui les rattachaient à l'histoire profane, nous en aurons fini avec l'opinion qui ne voit dans l'histoire évangélique que le beau rêve d'un âge postérieur.

Notre tâche est positive. Pris historiquement et à leur place, les faits seront mieux établis; les figures de l'histoire évangélique se détacheront avec beaucoup plus de relief, lorsque nous répandrons sur leur fond historique assez pâle les couleurs plus vives qui nous seront surtout fournies par Josèphe. Nul ne surprendra ici cette joie que font éprouver les résultats purement négatifs. Aux yeux de l'auteur, les images négatives de la critique se transforment incontinent en résultats positifs, souvent peut-être avec trop de promptitude. En tout cas, la critique n'a de valeur selon lui que comme rectification et non comme négation. Tout cela ne mettra pas notre livre à l'abri des colères d'un parti qui, dans l'application et les rudes tra-

vaux de notre tendance théologique, ne sait voir que la ténacité du péché, ou tout au plus une espèce de course au clocher des vanités personnelles. C'est méconnaître entièrement que la situation scientifique actuelle n'est pas le fait arbitraire d'un petit nombre d'individus; qu'on ne réussit nullement à la changer en s'efforçant de rendre la vie amère à quelques théologiens. La théologie n'a pas créé cette situation. Les orientalistes, les philologues, les voyageurs ont puissamment contribué à nous faire mieux connaître les temps et la patrie du christianisme primitif. Il en résulte que bien des choses, qui avaient passé comme doctrines constitutives de la révélation, ont repris leur place dans tout le milieu historique. Comment les apôtres auraient-ils reçu, au moyen de l'inspiration, ce qui se trouvait déjà dans la théologie de Philon, de Josèphe et des rabbins? Cette situation est le résultat du développement de ces vingt ou trente dernières années: nous ne l'avons pas faite. Les premières tentatives de remplacer la conception courante des faits fondamentaux du christianisme par une autre plus exacte, ont amené à se demander avec crainte si l'élément religieux lui-même n'était pas en danger. L'examen des questions historiques a provoqué la même suspicion. Il est hors de doute qu'on peut saisir le sens religieux de ces expositions modernes qui paraissent à bien du monde irréligieuses; on peut faire aboutir à des conséquences positives les résultats de la critique qui, au premier abord, semblaient tout compromettre. En tout cas, on n'avancerait rien en opposant aux résultats les plus clairs du travail critique une fin de non recevoir aussi insignifiante que passionnée ou des protestations tumultueuses. On a d'ailleurs acquis la certitude, ces dernières années, que ces conceptions prendront peu à peu une forme qui leur permettra de répondre entièrement aux besoins religieux. L'ouvrage de Keim[1] paraît plus qu'aucun autre avoir inauguré cette nouvelle tendance. Les travaux critiques sur la vie de Jésus, qui, jusque-là, avaient passé pour suspects, ont paru dès lors réaliser le mot de Rothe: « Qu'on se livre en toute liberté et sans crainte aux recherches les plus exactes et les

[1] Voir le *Compte-rendu*, page 497, 1re année, 1868.

plus consciencieuses sur l'état des faits, tous ces travaux ne serviront qu'à mettre en lumière la gloire de Jésus-Christ, d'une manière plus éclatante et plus convaincante. » En présentant les paroles conservées par les évangélistes comme parties constitutives d'une vie personnelle, comme impressions subjectives, expériences privées ; en y signalant avec un admirable talent d'analyse, les traces d'états psychologiques antérieurs, le contre-coup de circonstances littéraires ou historiques, Keim a certainement rapproché de nous la figure de Jésus, à bien des égards. Qui ne travaillerait avec joie à l'exploration de ces nouveaux filons, qui s'ouvrent sous nos pas, grâce aux progrès de la méthode?

On nous dira peut-être, le moment est-il venu de présenter dans un tableau d'ensemble et à l'adresse du grand public, ces résultats importants, qui tiennent à cœur à tant de gens? Si on nous objecte que les travaux préliminaires n'ont pas été poussés assez loin ; que le grand public n'est pas bien préparé à prêter l'oreille, nous répondrons : le travail sera-t-il donc jamais définitivement terminé? Ne faut-il pas tenir compte du fait que, sans s'accorder entre eux, les savants sont néanmoins de beaucoup en avance sur les laïques, quant aux résultats des travaux de la dernière génération? Les grands problèmes de l'histoire de Rome, de la Grèce et de l'Egypte ne sont pas plus à l'abri de contestation que ceux qui concernent le christianisme primitif. Personne, toutefois, ne mettra en doute le droit d'en présenter une exposition d'ensemble. L'historien de l'Eglise ne saurait avoir des devoirs différents de ceux de ses collègues. L'auteur n'a jamais eu en vue que le public auquel s'adressent les grands travaux historiques. Il ne saurait approuver qu'on portât les derniers résultats de la théologie devant les églises et les enfants des écoles. Il prie amicalement qu'on veuille bien s'en abstenir à l'avenir ; car, dans ces matières-là, il n'est pas pour la méthode artificielle de l'ente et de la greffe, mais en faveur d'une croissance naturelle et lente.

PREMIÈRE PARTIE.

Le temps de Jésus[1].

I. *La Palestine et les pays circonvoisins ; — les circonstances publiques ; — les partis.*

La Terre-Sainte proprement dite était alors divisée en deux grandes provinces plus ou moins indépendantes l'une de l'autre, la Galilée et la Judée, séparées par l'enclave de la Samarie. La Galilée était couverte de villes, de villages et de bourgs florissants, que nous verrons en ruines à la fin de notre période. Josèphe compte 204 villages et 15 places fortifiées. Il est difficile d'ajouter foi à son estimation quand il donne plus de trois millions d'habitants à ce territoire de 90 à 100 milles carrés[1]. Du reste, nos évangiles nous transportent bien dans un pays très peuplé, au milieu d'une population active et un peu resserrée dans ses limites. Le moindre village (κώμη, par où il faut entendre le district, la ville et ses filles, dans le langage de l'Ancien Testament) avait au delà de 15 000 habitants.

Cette population laborieuse et diligente, absorbée par les préoccupations terrestres, à la fois nombreuses et variées, ne paraît pas avoir eu des loisirs pour rêver du règne du Messie. Grâce à leur nationalité fort mélangée, les habitants de la Galilée étaient mal famés en Judée. Leur pays était devenu un lieu de passage, dans lequel s'étaient définitivement établis des Phéniciens, des Syriens, des Arabes et même des Grecs. L'architecture romaine avait déjà fait son apparition. Toutes ces circonstances avaient concouru à entamer l'orthodoxie des Galiléens ; ils avaient décidément l'esprit moins étroit, moins sectaire et plus ouvert que leurs frères de la Judée. Les mœurs n'avaient cependant pas été atteintes. Les superstitions syriennes avaient, il est vrai, passé la frontière : la crainte des démons n'était nulle part plus grande qu'en Galilée ; mais on

[1] Une seconde partie sera consacrée au temps des apôtres et à l'époque qui a suivi.

[1] Cela ferait 30 000 âmes par mille carré, tandis qu'aujourd'hui les districts les plus peuplés des Flandres n'ont que la moitié de ce nombre.

interdisait, dans les rapports des sexes, certaines pratiques qui effarouchaient moins les dévots de la province méridionale. Les Galiléens ne le cédaient à personne en fait de patriotisme : aussi les trouvait-on généralement à la tête des émeutes qui agitaient Jérusalem, pendant les fêtes qu'ils fréquentaient en grand nombre. Ce furent des Galiléens qui s'opposèrent les premiers au choc des Romains ; nous les retrouvons encore les derniers défendant pied à pied les ruines de Jérusalem. En revanche, les nombreuses cavernes de ce pays de montagnes donnent souvent asile à des bandes de voleurs ; dans plus d'un district il arrivait fréquemment que, comme aux jours de Jahel : « les grands chemins n'étaient plus battus, et que ceux qui allaient par les chemins allaient par des routes détournées. » Ces montagnards n'avaient qu'à ouvrir la bouche pour trahir, dès le premier mot, leur dialecte rude et riche en gutturales. Les Juifs furent cependant obligés d'admirer souvent ces Galiléens lourds et épais, qu'ils raillaient si volontiers et auxquels ils paraissent avoir été inférieurs en fait de force et de talent. Quand la muse d'Israël avait pris son essort dans les anciens jours, les montagnes de la Galilée avaient retenti des chants de Barac, vainqueur des Cananéens ; les énergiques prophéties d'Osée avaient trouvé de l'écho dans le sein d'une population impressionnable. C'est également en Galilée que fut composé le *Cantique des cantiques*, dont chaque page porte des traces de la couleur locale. Dans ce siècle même, on trouvait, au milieu d'une riche nature, un peuple robuste et vigoureux : les subtilités du fanatisme rabbinique n'avaient pas encore faussé son sens moral.

Manquant un peu de caractère, comme le pays qu'elle habitait, la population mélangée de l'enclave samaritaine se piquait de représenter plus fidèlement que personne les traditions des premiers pères. N'adoptant que les livres de Moïse, ils se trouvaient dans la plus difficile des positions, à la fois ennemis des Juifs et sectateurs de leur religion. Un des éléments courait sans cesse le danger d'être sacrifié à l'autre ; suivant les exigences du moment, ils se réclamaient de Sidon, des Perses, des Mèdes, et aussi d'Israël. Un paganisme franc et avoué au-

rait moins scandalisé les Juifs qu'un pareil syncrétisme, source de grossières superstitions, que d'habiles goètes savaient exploiter. L'antipathie entre les Juifs et les Samaritains n'avait fait qu'augmenter avec les agitations de l'époque. Les Samaritains devinrent les amis des Romains, auxquels les Juifs résistaient. Ceux-ci se montrèrent les plus irréconciliables, tandis qu'il y avait chez les habitants de la Samarie certaines dispositions à la reconnaissance et à la miséricorde, qui sont signalées dans la parabole bien connue. Cela n'empêchait pas, à chaque nouvelle Pâque, quelques-uns d'entre eux de se mêler aux nombreuses caravanes qui montaient à Jérusalem pour se cacher dans la ville. Le matin de la fête arrivé, on découvrait parfois des ossements dans le temple ; il fallait procéder à sa purification et renvoyer forcément la célébration de la pâque. Le peuple, irrité, savait toujours que ce fait devait être mis sur le compte du peuple maudit de Garizim. Aussi le païen pouvait bien devenir prosélyte, mais cette faveur était refusée aux Samaritains. Autant valait-il manger du porc qu'une nourriture quelconque qu'ils avaient préparée. Les plus modérés même d'entre les Juifs prenaient plaisir à relever les turpitudes des ancêtres des Samaritains, dans lesquels ils voyaient un sujet d'horreur pour l'humanité.

La partie sud du pays, la Judée proprement dite, était la moins favorisée de la nature. Rocailleuse et desséchée, la contrée qui entourait Jérusalem ne méritait pas qu'on se la disputât. A douze heures de la mer, à huit du Jourdain, au point où les eaux qui courent vers la Méditerranée se séparent de celles qui vont se jeter dans la mer Morte, à l'extrémité d'une crête se terminant par trois collines, se trouvait la ville sainte, dominée à son tour par le temple tout de marbre blanc. Au sud, le pays reprenait un aspect plus riant avant d'arriver au désert de Judée. C'était dans ce voisinage que se trouvaient des grottes dans des rochers calcaires, retraites de ces esséniens qui devaient faire une si grande impression sur Pline.

Jérusalem, qui dans les jours de fête pouvait compter au delà de trois millions d'habitants, avait 480 synagogues, une vraie armée de prêtres et de docteurs de tout genre.

La piété était le but de l'activité et de toutes les préoccupations. Aussi les Juifs n'ont-ils point eu des hommes célèbres qui aient rien inventé dans le domaine théorique ou pratique. Tandis que chez les autres nations on passe pour d'autant plus sage qu'on s'éloigne plus des anciens usages, ici, au contraire, on fait consister sa prudence et sa vertu à ne s'écarter en rien des antiques prescriptions de la loi. Mais dans des temps agités comme les nôtres, ces préoccupations exclusivement religieuses aboutissaient aisément à un fanatisme farouche qui distinguait les populations de la Judée de celles de la Galilée. Au moindre signal, on voyait accourir dans les murs de Jérusalem les sauvages et pauvres bergers des montagnes de Juda, pour tirer vengeance de l'insulte d'un Samaritain ou d'une profanation du temple dont quelque soldat romain s'était rendu coupable. Aussi Hérode avait-il été obligé de construire cinq fois plus de forteresses en Judée qu'en Galilée. En dépit de ces précautions, les voleurs et les bandits des montagnes de Juda n'avaient jamais cessé de faire, au nom de Jéhovah, la guerre aux puissances établies. Il n'était pas rare de voir cette foule dévote, aveuglée par les idées messianiques les plus absurdes, suivre tel prophète qui se chargeait de renverser les murailles de Jérusalem devenue païenne; puis, à peine de retour des bords du Jourdain, qu'un autre agitateur avait promis de passer à pied sec, elle courait au désert, à la voix d'un troisième aventurier, pour contempler le signe du fils de l'homme. On ne raconte rien de pareil de la Galilée. Habitant un étroit pays entouré de déserts, n'ayant aucune relation avec des étrangers, cette population de prêtres et de docteurs compte dans ses rangs tout ce que la nation renferme d'esprits exaltés. Ne lui parlez donc ni de sa puissance, ni de celle des Romains; ne lui demandez pas de se rendre compte de la position politique de la Judée. Une seule pensée absorbe son attention: Jéhovah et son temple; elle ne vit que pour une unique idée: l'Eternel est Seigneur; c'est aux enfants d'Abraham qu'il a promis la possession de la terre.

Parmi les peuples divers qui entouraient la Palestine, les tribus arabes, non comprises dans la paix romaine, étaient les

plus gênantes. Les Parthes, établis sur l'Euphrate, maintenaient la population juive dans la crainte continuelle d'une invasion. Si Horace rappelle l'impression d'horreur que la vie de garnison sur l'Euphrate avait laissée à la jeunesse romaine, l'auteur de l'*Apocalypse* nous trace une description saisissante de cet ennemi toujours menaçant. On n'avait que trop souvent entendu retentir la terrrible trompette : « *Délie les quatre anges qui sont liés sur le grand fleuve Euphrate...* » (Apoc. IX, 14.). Le proconsul fixé à Antioche attirait aussi la constante attention des Juifs sur l'aigle romaine, cette terrible bête de Daniel, toujours prête à fondre sur le pays de la promesse. Ajoutons que les nombreuses populations du voisinage, écrasées comme les Juifs par le choc des deux grands empires des Romains et des Parthes, se rangeaient pour la plupart du côté de leurs ennemis. Grâce à la tolérance et à la faveur des Ptolémées, l'Egypte renfermait une colonie juive qui ne comptait pas moins d'un million d'âmes. Deux des cinq quartiers d'Alexandrie leur appartenaient; de ce nombre était celui situé sur le bord de la mer, où les vaisseaux venaient charger le blé. Pendant la guerre civile, les banquiers juifs du Delta avaient trouvé moyen d'obtenir des nouvelles avant les Egyptiens.

Si le gouvernement des Maccabées avait fait oublier aux Juifs que la forme monarchique est contraire à la loi, l'administration des Hérodes avait produit un sentiment entièrement opposé. Etrangers aux préoccupations des Juifs, qu'ils pouvaient gouverner à leur fantaisie, au risque de s'attirer quelques réprimandes du proconsul; méprisés des Romains, qu'ils initiaient cependant aux allures du despotisme oriental, les Iduméens ne pouvaient fonder une monarchie vraiment nationale. Aussi le temple, orgueil et joie du peuple, devint-il plus que jamais le centre de toutes les sympathies. Le souverain sacrificateur fut toujours plus considéré comme la vraie tête du pays, tandis qu'on vit dans la royauté une institution à tous égards antithéocratique. Et cependant cette mission idéale qu'on attribuait à la souveraine sacrificature, contrastait étrangement avec son importance effective. Les Romains tenaient les habits sacerdotaux sous clef dans la forteresse Antonia, comme une espèce

de talisman, conférant une influence dangereuse; ils n'en permettaient l'usage momentané qu'aux fêtes solennelles. Naturellement la nomination aux hautes fonctions de souverain sacrificateur était dans les mains des Romains. C'était plus qu'il n'en fallait pour corrompre les grandes familles de la théocratie, toujours à la dévotion des conquérants pour arriver aux hauts emplois. Aussi était-ce dans les classes sacerdotales que se trouvaient les moins zélés partisans de l'idée nationale, qu'elles étaient censées représenter. Le peuple en était venu à haïr personnellement des hommes qu'il aurait été heureux d'aimer comme représentants officiels du sanctuaire. Souvent il se vit contraint de supplier les païens de les débarrasser de prêtres indignes et détestés.

C'est ainsi que l'esprit juif proprement dit, renié par les prêtres des classes élevées, se réfugia dans les écoles des rabbins. Le sanhédrin peut être considéré comme la plus importante de toutes. Il représentait en même temps, comme autorité publique, tout ce que le peuple avait sauvegardé de son pouvoir et de son indépendance. Ce conseil, dont les prérogatives furent plus étendues sous les procurateurs que sous les Hérodes, se composait de soixante-onze membres; il avait une séance chaque jour et se recrutait parmi les principaux d'entre les prêtres, les anciens du peuple et les plus renommés d'entre les rabbins. La présence de vingt-trois membres était suffisante pour délibérer. Le sanhédrin était bien avant tout un tribunal théologique, mais la vie théocratique et la vie civile se touchaient de si près qu'il suffisait d'un peu de bonne volonté pour tout faire rentrer dans sa compétence. La fixation des nouvelles lunes et de tout ce qui concernait les fêtes nécessitait des rapports très suivis entre cette autorité supérieure et les nombreuses synagogues du pays. Il paraît même que quelques Juifs étrangers chargeaient ce conseil de fixer tout ce qui concernait leur arbre généalogique. La jurisprudence paraît avoir été très humaine : il fallait une voix de plus pour condamner que pour absoudre. Sous Hérode et sous le procurateur romain, ce conseil pouvait bien réclamer la peine de mort contre un coupable, mais il n'avait pas le droit de la décréter. Chaque ville avait un sanhé-

drin local de sept membres connaissant de toutes les affaires civiles et criminelles. On ne recourait à l'assemblée de Jérusalem que lorsque l'interprétation de la loi était douteuse. Ces tribunaux furent moins puissants sous les Hérodes que sous les Romains qui, ne s'occupant que de politique, leur permettaient d'appliquer leurs lois et leurs usages.

La synagogue, dernier asile de l'idée théocratique, était l'adversaire juré de la domination romaine. Pour les Juifs de la dispersion et pour ceux en dehors de Jérusalem, le culte de la synagogue devait remplacer celui du temple. A côté se trouvaient des maisons de prière qui étaient autant que possible placées près des eaux courantes, en vue des ablutions. Outre son président, chacune avait un collége d'anciens chargés de pourvoir à l'édification et de s'occuper des intérêts matériels. Grâce à ces écoles, répandues dans toutes les parties du pays et dans les villes étrangères, la connaissance de la loi avait pénétré dans toutes les classes. Tandis que les procurateurs et les proconsuls devaient avoir constamment des juristes à leur disposition, dans chaque maison juive, la moindre domestique était mise au courant, au moyen du culte, de ce que la loi de Moïse prescrivait dans chaque cas spécial. Parmi les habitués des synagogues, se recrutaient des élèves zélés qui, sous le nom de scribes, se vouaient spécialement à l'étude de la loi, tandis que les lévites étaient absorbés par les soins du culte. Les scribes en étaient venus à former une classe à part, car l'étude de la loi absorbait toute l'activité et rendait une autre occupation impossible. Tout élève distingué par son zèle était consacré, s'asseyait à côté du maître et prenait part à l'instruction. Il devenait ainsi apte à remplir toutes les fonctions qui réclamaient le concours d'un rabbin. On pouvait devenir élève même dans un âge avancé, pourvu qu'on eût un état manuel qui permît, au besoin, de se suffire à soi-même. Vu sa haute dignité, la loi ne pouvait être enseignée pour de l'argent. Cette obligation de travailler de leurs mains ne paraît pas avoir nui aux scribes. Au contraire, la sainteté de la loi qu'ils étaient chargés d'enseigner rejaillissait sur eux : les marques de respect leur

étaient prodiguées. Jérusalem était tout naturellement le siége principal des scribes.

Les abus du rabbinisme ne doivent pas nous empêcher de reconnaître qu'il devait son origine à une grande idée. Sa mission était de sauvegarder la pureté de la religion mosaïque. Dans le juste sentiment que l'arbitraire marche devant la chute, il prétendait exclure toute fantaisie individuelle, afin que le peuple ne s'égarât pas. Ce fut là la haie plantée autour de la loi. Tous les cas possibles étaient prévus et décidés. La vie entière était enlacée dans un vaste filet aux mailles serrées, qui ne permettait pas qu'une action quelconque échappât au contrôle de la loi ou des traditions lui servant de commentaire. Si, malgré toutes ces précautions, un cas imprévu se présentait, l'analogie fournissait immédiatement un mode de faire. Tout ce travail logique, nécessaire pour faire rentrer la moindre action dans la catégorie des choses permises ou des choses défendues, s'appelait *lier* et *délier*. Remarquons que ce ne devait pas être là une petite affaire, en face des circonstances diverses et variées de la vie. Une casuistique des plus bizarres avait été le résultat de tout ce travail. On se demandait si l'agriculteur pouvait, le jour du sabbat, prêter son assistance à une vache en train de vêler; s'il fallait conduire les animaux à l'abreuvoir ce jour-là ou bien leur apporter ce dont ils avaient besoin. Les rabbins avaient également développé et complété les prescriptions de la loi portant sur la dîme, la nourriture, la purification légale. Les sépulcres devaient être reblanchis tous les ans, afin d'avertir les passants de se tenir à distance. Jérusalem tomba entre les mains de Pompée un jour de sabbat, parce qu'il n'était pas permis de se défendre. Dans la dernière guerre, Josèphe lui-même licenciait ses soldats ce jour-là, pour ne pas imposer un travail illégal aux habitants qui les logeaient. On ne s'était pas borné à prescrire le nombre de pas qu'on pouvait faire un jour de sabbat; il y avait à Jérusalem certains dévots qui se croyaient obligés de rester immobiles à l'endroit où les surprenait le son de la trompette du temple, le soir du sixième jour. La nature elle-même aurait observé la loi. On parlait de fleuves qui ne coulaient que le septième jour, et d'autres, plus pieux

encore, qui s'arrêtaient durant le sabbat pour ne reprendre leur cours que le lendemain.

Plus on était attentif à toutes ces prescriptions objectives, dont l'observation constituait la vraie piété, plus on perdait de vue les dispositions subjectives intérieures. A mesure qu'on s'était attaché à l'ombre, on avait perdu de vue le corps. La totalité des prescriptions qu'on avait rattachées à l'Ecriture, par des tours de force et de subtilité, était comparée avec complaisance par les rabbins à une montagne suspendue à un fil. Malheureusement, comme il ne s'agissait pas de simples théories, mais d'observances journalières, le peuple succombait sous le faix. Nul ne pouvait bouger sans se demander avec anxiété ce que dirait le rabbin, devenu bien plus indispensable que le prêtre. Comme toutes ces questions se traitaient oralement, on conçoit qu'un rabbin devait posséder une excellente mémoire pour être prêt, dans chaque cas spécial, à citer comme autorité une sentence empruntée au riche trésor de la jurisprudence (Halaca).

Il s'était formé une interprétation traditionnelle et divers cycles de légendes, afin d'expliquer et de compléter le texte de la loi. On s'était demandé qui donc avait assisté à la création pour noter si bien l'œuvre de chaque jour. C'était apparemment l'ange de la face, qui plus tard s'était chargé de conter le tout à Moïse. Le même auteur connaît le jour et l'heure auxquels les animaux ont eu la bouche close, de façon à ne plus pouvoir parler comme avait fait le serpent. On sait aussi comment Noé a fait entrer les animaux dans l'arche et bien d'autres choses encore.

Tous ces enjolivements, qui avaient pris naissance dans la synagogue pour les besoins homilétiques, en étaient venus à acquérir une telle valeur objective, que Philon et Josèphe les considéraient comme partie intégrante du texte. St. Paul déclare que le rocher du désert qui a désaltéré Israël était le Messie lui-même. L'auteur de l'Apocalypse sait que lors de la destruction du temple par les Chaldéens, l'arche et la cruche de manne, conservées dans le lieu très saint, ont été enlevées au ciel pour reparaître lors du règne du Messie. (Apoc. II, 17; XI, 19.) L'ensemble de ces explications (Hagada) avait une

étendue plus considérable que le texte lui-même; la fantaisie et la pénétration des docteurs pouvaient se donner librement carrière dans cette branche de la doctrine.

A côté de ces hardiesses, il faut signaler un culte étroit de la lettre, résultat inévitable du dogme de l'inspiration plénière On découvrait des mystères dans les moindres accidents du texte, jusque dans la manière d'écrire des copistes. Aucun commentateur ne se faisait scrupule d'insister sur la lettre, comme on le voit Gal. III, 16. Cette science avait à tel point pénétré dans le peuple, que Jésus est autorisé à présumer la connaissance du premier et du dernier meurtre de la Bible chez la multitude qui l'entoure dans le temple. (Math. XXIII, 35; Gen. IV, 8; 2 Chron. XXIV, 20.) Il est lui-même tellement au courant de tous les détails du texte qu'il peut s'écrier: Un seul iota, ou un seul trait de lettre ne passera point que toutes ces choses ne soient faites. (Math. V, 18.)

Comme tout devait aboutir à la pratique, à la réalisation de la loi dans la vie, les écoles retentissaient d'interminables disputes sur l'application du texte biblique à certains cas spéciaux et concrets. Tous ces résultats ont été conservés dans le Talmud. Les règles d'interprétation promulguées par le rabbin Hillel permettaient un arbitraire sans bornes. Philon, Josèphe et St. Paul lui-même (1 Cor. IX, 9; 2 Cor. III, 7), ne pouvant rompre avec cette méthode, ont dû se borner à en restreindre l'usage: ils ne s'en servent que pour prouver des vérités morales. (1 Cor. IX, 9; 2 Cor. III, 7.) C'est avec intention que Jésus a recours à ce genre d'argumentation dans les disputes de mots qu'on lui impose (Math. XXII, 44); tandis que dans ses discours didactiques on ne trouve pas la moindre trace d'esprit rabbinique.

Ce qui faisait le grand mérite de ce genre de preuves, c'est qu'il permettait de mettre le présent dans un accord fictif avec le passé. On semblait reconnaître l'autorité de la Bible, tout en la tordant. Mais on devait aller plus loin encore: on prétendit tirer des vérités nouvelles des vérités anciennes; on tomba ainsi dans l'argumentation rabbinique, renommée pour sa subtilité.

Comme si ces commodes procédés exégétiques n'avaient pas déjà été suffisants, on avait encore admis, d'abord à Alexandrie, un certain sens caché de l'Ecriture autre que le sens historique. Cela permettait d'élaguer bien des choses qui scandalisaient les Grecs, et de trouver dans la Bible les conceptions de la philosophie grecque, avec lesquelles on s'était familiarisé. D'après Philon, les quatre fleuves du paradis seraient tout simplement les quatre vertus cardinales de Platon. Paul distingue également entre la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie : il voit une allégorie dans l'histoire d'Agar et de Sara. C'est là un des exemples les plus remarquables d'exégèse alexandrine. Jean pense aussi que Jérusalem est appelée spirituellement Sodome et Egypte. (Apoc. XI, 8.)

Les Juifs de Palestine ne firent jamais usage qu'avec une certaine discrétion de cette méthode, que les premiers chrétiens, au contraire, adoptèrent en plein. Cela se conçoit : ces derniers prétendaient prouver, eux aussi, que leurs idées nouvelles étaient pleinement d'accord avec l'Ancien Testament bien compris, c'est-à-dire spirituellement. L'épître aux Hébreux et celle à Barnabas sont composées d'après ces principes exégétiques.

Les Juifs de Palestine avaient, dès les temps les plus anciens, une autre méthode qui leur permettait d'arriver aux mêmes résultats. Ils appliquaient à l'exégèse une doctrine secrète sur les nombres, qu'ils appelaient tradition ou cabale. Au moyen de cette science, qu'ils tenaient des Chaldéens, ils réussissaient à pénétrer tous les mystères de la nature et de la Bible. En mettant les mots du texte en rapport avec leur valeur numérique, on découvre de profonds mystères, dont le lecteur profane n'a pas le moindre pressentiment. Dans le premier et dans le dernier verset de la Bible se trouvaient six א, qui valent 6000, le cabaliste en conclut que le monde durera 6000 ans. Le livre des Nombres déclare que Moïse avait épousé une Ethiopienne. Les scribes, scandalisés de ce fait, arrivent à prouver, par l'application de la théorie de l'équivalence des lettres et des nombres, qu'il avait épousé une belle femme. L'auteur de l'Apocalypse emploie la même méthode pour expliquer le mystère de l'Antichrist : « Ici est la sagesse, que celui qui a de l'intelligence

compte le nombre de la bête ; car c'est un nombre d'homme, et son nombre est six cent soixante-six. (XIII, 18.) Néron était le mot de l'énigme.

Un autre procédé consiste à donner à la dernière lettre de l'alphabet la valeur de la première, et ainsi de suite. Nous le retrouvons également dans l'Apocalypse (XVI, 16) où le mot mystérieux *Harmagedon* est appelé à désigner en hébreu : *Rome la grande*, Rômah hagedôlah. Pour qui comprend cette langue, le premier mot est un anagramme du second, et comme ils ont l'un et l'autre la même valeur numérique (304), il y a deux indices pour un quand il s'agit de deviner ce que l'auteur entend par *la grande ville*.

Les scribes n'avaient pas été réduits à emprunter ces procédés extérieurs à la doctrine des nombres, cultivée avec prédilection par les Chaldéens et par les Egyptiens. Tandis que nous, modernes, nous prétendons expliquer la vie dans le monde par les qualités des choses, les anciens cherchaient dans les nombres le secret des mystères de la nature. Comme leur science ne pénètre pas plus avant que la surface des choses, ce qui les frappe surtout, c'est de voir que les objets peuvent être *mesurés*, *divisés*, *comptés*. Ils voient la cause de l'ordre de l'univers dans les rapports qui règnent entre les choses. Le monde consiste en une certaine somme de quantités ; le rapport numérique établi entre elles est le principe de leur ordre et de leur régularité. Nous avons les notions de *force* et de *qualité ;* les anciens se contentaient de celle de *nombre*. L'harmonie des nombres est à leurs yeux le grand secret de l'univers ; les rapports mathématiques de chaque objet constituent son essence, son principe. L'univers entier repose sur un système mystérieux de nombres ; les corps particuliers à leur tour dépendent de la combinaison de nombres particuliers.

Cette idée de l'essence du nombre avait conduit à attribuer une importance spéciale à chacun d'eux. Dès les temps les plus anciens, le nombre sept avait passé pour le plus important et le plus saint. L'observation des phases de la lune l'avait fait passer dans les calendriers et de là dans les mœurs et dans les institutions des peuples.

Les qualités du nombre étaient tellement *actives* qu'elles déterminaient la constitution de l'univers. La somme des nombres saints s'élevait à 32 ; 22 étaient exprimés au moyen de lettres, dix par des chiffres. Ces derniers (sephirot) exprimaient la pure essence de Dieu; les vingt-deux autres, les qualités des choses. Ainsi, parce qu'il y a trois *mères* de l'alphabet, la consonne du commencement, celle du milieu et celle de la fin, on voit régner dans l'univers les trois catégories de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Cela nous explique pourquoi le nom d'une chose ne pouvait nullement être arbitraire. Il était au contraire l'expression adéquate, l'exposant de l'essence et du caractère de l'objet : le fait que certaines lettres se prêtaient à la formation d'un nom, imprimait un cachet déterminé à l'objet ou à l'individu qui le portait.

C'est en partant de cette idée que le judaïsme de notre époque en était venu à attribuer aux noms une signification profonde, mystérieuse, et à découvrir un rapport intime, une allusion à leur caractère, dans le fait que deux choses portaient le même nom. De la circonstance qu'en arabe le Sinaï et Agar sont désignés par le même nom, St. Paul conclut que la loi du Sinaï engendre des esclaves comme la servante d'Abraham. Le successeur de Caligula s'appelle Claude, *celui qui retient*, cela signifie que l'empereur de ce nom empêche la venue de l'antichrist, *qu'il le retient* et y met obstacle. (Voir encore Math. II, 23; Jean IX, 7.) Toutes ces observations avaient une importance extrême, car, bien loin d'être considéré comme un vain son, le nom était la base mystérieuse de laquelle l'objet nommé tirait son essence et sa vie. « A celui qui vaincra..... je lui donnerai un caillou blanc, et sur ce caillou sera écrit un nouveau nom, que nul ne connaît, sinon celui qui le reçoit. » Le Messie également porte « un nom écrit que nul ne connaît que lui seul. » (Apoc. II, 17; XIX, 12.)

Si l'univers s'explique par le caractère des lettres, c'est-à-dire des nombres, il en résulte que les nombres sont également la loi et la mesure des événements de la vie privée et de l'histoire. Quiconque connaît cette loi sait ce qui doit arriver. La cabale déduit l'avenir du règne de Dieu de la nature même des nombres.

Cet usage était aussi ancien que la croyance à l'importance des nombres. Esaïe déjà annonce à Tyr un châtiment de 70 ans et Jérémie prédit aux Juifs un exil de même durée. C'est que le nombre sacré 7 devait être répété 10 fois, car la décade désigne l'accomplissement, l'achèvement des temps, après lequel un siècle nouveau (*Eon*) commence. Par respect pour la prophétie de Jérémie, et en conséquence de l'importance attachée au nombre 7, à partir de ce moment, le nombre 70 se trouve à la base de toute supputation des années. Dieu lui-même, en établissant le sabbat, n'a-t-il pas placé le nombre 7 à la base de son royaume? Il peut sans doute être multiplié, étendu, mais l'histoire est toujours tenue d'y revenir. Ainsi dans Daniel, les 70 ans deviennent 70 *semaines* d'années, c'est-à-dire 70 × 7, qui doivent s'écouler avant l'arrivée du Messie. L'auteur connaît aussi à merveille la durée des souffrances des derniers jours, c'est en effet celle d'un nombre malheureux, 3 $^1/_2$, la moitié du nombre sacré 7. (Dan. VII, 25; VIII, 14.)

C'est en faisant l'application du même principe que Jean fixe la date du retour de Christ. Le livre des destinées a sept sceaux, dont six appartiennent au passé, tandis que le septième vient d'être ouvert. Ce septième sceau se subdivise à son tour en sept trompettes, dont la septième donnera le signal du jugement sur Jérusalem inconvertie. Jérusalem sera foulée aux pieds par les gentils durant 3 $^1/_2$ ans, après quoi viendra le combat décisif, et les sept trompettes pour le châtiment du monde. Le temps se rapporte au nombre des empereurs romains. Ils doivent déjà être sept, parce que l'histoire du royaume a ce nombre pour base; et puis Rome n'est-elle pas bâtie sur sept collines? Le sixième (Galba) règne déjà; le septième ne saurait régner longtemps, car après lui doit reparaître le cinquième, dont le nombre est 666, Néron-César, l'antechrist, qui doit précéder la venue du Messie. (XVII, 10; XIII, 3; XII, 18.)

Matthieu part aussi du principe que l'histoire est dominée par la loi des nombres. « Ainsi toutes les générations, depuis Abraham jusqu'à David, sont quatorze générations; et depuis David jusqu'aux temps qu'ils furent transportés à Babylone, quatorze générations; et depuis qu'ils eurent été transportés à

Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations. » (I, 17.) Partant du même principe, Luc et Jacques font durer 3 ½ ans la sécheresse envoyée par Elie, bien que le livre des Rois n'en parle pas. (Luc IV, 25; Jacq. 5, 17; 1 Rois XVIII, 1.) Josèphe expliquant Daniel IX, 27 déclare, toujours d'après le même principe, que le temple sera détruit dès qu'il deviendra carré. Le nombre quatre désigne en effet le monde, le contraire du sanctuaire. Aussi le temple dut-il être détruit dès que les zélotes, en démolissant la forteresse Antonia, en eurent fait un édifice à quatre côtés. Le temple appelé à être un symbole du ciel, avait été construit d'après certains rapports numériques qui avaient une valeur symbolique. Son architecture n'était pas d'une harmonie qui pût plaire à l'œil, mais elle observait des proportions symboliques, réglées par les lois du nombre sacré. Aussi le temple ne fut-il jamais beau, mais il fut toujours irréprochable au point de vue théologique.

Il importe de se rappeler constamment ce principe fondamental pour comprendre les images souvent grotesques qui se trouvent dans Daniel, dans le livre d'Hénoc et particulièrement dans l'Apocalypse. L'agneau placé près du trône de Dieu a sept cornes et sept yeux pour représenter sa toute-puissance et sa toute-science. Satan a sept têtes pour symboliser les sept empereurs; les églises de l'Asie mineure sont représentées par sept chandeliers. La beauté n'est pas seule sacrifiée aux exigences de cette symbolique des nombres, le fond éprouve le même sort. Josèphe a distribué très inégalement ses matériaux pour arriver à nous donner en sept livres l'histoire de la guerre des Juifs. C'est le nombre trois qui règne dans le récit de la tentation et dans celui de la passion, tandis que les généalogies, le discours sur la montagne et les paraboles sont régis par le nombre sept. L'auteur a même supprimé quatre rois pour arriver à trois séries égales de quatorze membres. L'Apocalypse fait tout rentrer dans le cadre de 7 × 7.

Toutes ces théories sur les noms se traduisaient en conséquences pratiques. Comme les chiffres qui les formaient désignaient les rapports d'un monde supérieur servant de base à celui-ci, on conçoit qu'on attribuât un grand pouvoir au nom

des êtres puissants. De là à supposer qu'on mettrait en mouvement les êtres supérieurs en prononçant leur nom, leur nombre, il n'y avait qu'un pas. Il fut franchi. On possédait une doctrine secrète fixant la hiérarchie des esprits et des anges, ainsi que la manière de les conjurer. Naturellement ceux qui étaient au courant de cet art ne pouvaient manquer d'en faire usage. Du moment où la connaissance des nombres saints révélait l'avenir, pourquoi n'aurait-elle pas conféré un certain pouvoir sur le présent? On eut donc de puissants talismans, des amulettes protectrices, des formules mystérieuses pour accomplir des miracles, guérir des maladies, chasser des démons. Parmi tous ces talismans de la théurgie, le nom de Dieu inconnu au vulgaire, était le plus puissant. Bien compté, il permettait aux magiciens initiés à la cabale de faire descendre la lune du ciel, d'entr'ouvrir les abîmes de la terre.

Dans tout l'empire romain, les Juifs passent pour des conjurateurs d'esprits, des magiciens et des mathématiciens, qu'on confond à divers égards avec les Chaldéens. Il est souvent parlé dans le Nouveau Testament de livres de magie dont l'usage est défendu aux églises. (Act. VIII, 9; XIII, 6, 8; XIX, 19; Math. XII, 27; Marc IX, 38; Gal. V, 20; Col. II, 20; 2 Tim. III, 13.) Josèphe au contraire tire gloire du fait que ses compatriotes exercent un certain pouvoir sur les esprits.

Une autre idée du temps favorisait beaucoup cette science superstitieuse. Depuis l'époque des Perses, rien ne préoccupait autant l'imagination des simples, surtout en Galilée, que l'action des démons. On entendait par là certains esprits méchants qui, d'après le livre de Tobie et nos évangiles, agacent, tourmentent et perdent les hommes. Selon le livre d'Hénoc, ces démons seraient les âmes de ces géants, issus du mariage des anges avec les filles des hommes. On mettait sur leur compte toutes les maladies des hommes et des animaux, impossibles à expliquer: les troubles de l'intelligence, l'épilepsie, les accidents. En général on expliquait par l'intervention des démons tout état psychologique dans lequel l'homme était privé de sa liberté, entièrement ou en partie. L'arrêt de l'activité personnelle paraissait réclamer l'action d'êtres personnels.

La plupart des maladies étant attribuées à la possession, leur guérison était dévolue à l'exorcisme, pratiqué par les scribes, qui étaient versés dans la science de ces noms sacrés ayant le privilége de troubler les démons. A cela venaient s'ajouter des gesticulations, l'emploi de plantes mystérieuses et de parfums. L'important était que le démon fût chassé pour toujours, ce qui ne pouvait guère avoir lieu par suite de la nature exclusivement psychique du remède.

On dira peut-être que cette manière irrationnelle de guérir aurait dû la faire bientôt tomber en discrédit. Mais la médecine populaire n'a-t-elle pas partout le même caractère ? L'influence incontestable des impressions spirituelles sur l'organisme explique assez qu'une nation, dont l'imagination s'était très développée, se soit contentée de ces moyens qui pouvaient être souvent efficaces. C'était d'autant plus facile, que la médecine scientifique ne paraît pas avoir procédé d'une manière beaucoup plus rationnelle.

Quel contraste entre le peuple juif et tous ses voisins ! Sur la côte, on manufacture des étoffes de laine, on fabrique du verre, on prépare la pourpre ; dans le nord on arme des vaisseaux pour régner sur la Méditerranée ; on impose des tributs sur le chemin des caravanes ; dans le sud fleurit un commerce étendu, qui a su mettre en peu de temps à profit tous les avantages résultant de l'organisation romaine. Le Juif, lui, est occupé à discourir dans ses écoles touchant sa loi ; il ne se reconnaît qu'une seule mission : se conformer de son mieux à l'idée théocratique, pour amener la réalisation d'une promesse qui n'est pas de ce monde.

Aussi est-ce sur des principes religieux que se séparent les partis qui divisent la nation. Nous retrouvons en son sein l'inévitable et universelle opposition de l'esprit conservateur et de l'esprit réformateur. Les sadducéens représentent la propriété, le pouvoir, la loi, la stabilité. Ils appartiennent aux classes supérieures, aux familles sacerdotales, qui ont entre leurs mains les principales fonctions du temple. Ce n'est pas à dire que cette aristocratie du temple se distinguât par un zèle brûlant pour les fonctions qui absorbaient son temps. Son arbre

généalogique ne renfermait pas uniquement des grands prêtres, mais aussi des apostats et des traîtres. Les dévots rigides trouvaient que les sadducéens se préoccupaient par trop des aigles romaines et de l'aspect général du monde à cette époque.

La victoire définitive remportée sur les Syriens, les anciens ennemis de leur race, avait exercé une profonde influence sur les Juifs. Les plus beaux actes d'héroïsme ne s'étaient-ils pas conciliés avec l'observation stricte du sabbat? Ne s'était-il pas trouvé des hommes pour souffrir le plus cruel martyre, plutôt que de violer les prescriptions touchant la nourriture? De là un grand zèle pour tout ce qui était extérieur. Ainsi était née une piété méticuleuse, extérieure et formaliste, dont nous connaissons déjà les maximes étroites. Ce qui durant la guerre avait été de l'héroïsme ne fut plus dans la paix qu'une étroitesse intolérable. Il était d'ailleurs impossible que la masse du peuple se conformât aux innombrables exigences des rabbins. A mesure qu'on revenait au commerce et à l'industrie, un peuple situé sur le chemin des nations et entouré de païens pouvait difficilement satisfaire à toutes les exigences des lois cérémonielles. La lutte contre les Syriens avait été sans contredit une rude école dans laquelle on avait appris la fidélité à la loi. Mais avec le temps ce zèle alla se refroidissant, une faible minorité apporta seule dans l'observation des prescriptions légales la rigueur des jours de foi et d'exaltation. Elle se recruta probablement dans les rangs des hommes dont le pieux enthousiasme avait assuré la victoire. Ils se serrent maintenant autour des écoles afin de faire pénétrer dans la pratique de la vie leur manière rigoureuse d'entendre la loi. Plus ils prennent leur mission au sérieux, plus ils se voient contraints d'éviter tout contact avec une multitude qui, d'après leurs idées, ne sort pas d'un état de souillure permanent. Ainsi naît le parti des séparés, des pharisiens. Ces hommes de la stricte observance ont beau sentir qu'ils représentent le vrai Israël, le pouvoir est de fait en d'autres mains. Les oligarques, qui pendant la guerre ont scandalisé les fidèles par leur conduite douteuse, n'en demeurent pas moins les premiers en dignité, grâce au sang sacerdotal, au prestige de leur nom, en vertu même de

ces antiques lois de la théocratie qu'ils ont foulées aux pieds.

Ainsi s'explique l'inimitié profonde entre les chefs fanatiques de la synagogue, et la fière oligarchie du temple. Ce qui n'avait été dans l'origine qu'une différence de tempérament avait provoqué la formation de deux partis hostiles. L'idéal des pharisiens n'aurait en effet pu se réaliser que par le concours du parti sadducéen, en possession du pouvoir.

Les sadducéens s'en tinrent strictement à ce qui était écrit: il n'y avait pas d'autre moyen d'échapper aux exigences croissantes des rabbins de village par lesquels ils n'entendaient nullement se laisser dicter des lois. Ce n'était pas l'attitude d'un rationalisme honteux, réduisant sa foi à un minimum, mais celles de conservateurs, d'hommes élevés en dignité qui, en face des subtilités démocratiques, et des exagérations d'une école exaltée, accentuaient l'état *légal*. Il ne s'agissait pas d'opter entre la foi et l'incrédulité: de part et d'autre on était plutôt trop fier de son orthodoxie. Les sadducéens ne pouvaient se proposer de renverser la théocratie à laquelle ils devaient leur position, leur dignité, leur existence. Enfin les controverses théologiques des deux partis, conservées dans la mischna, montrent assez que ce n'était pas de cela qu'il s'agissait. Les sadducéens relèvent toujours la lettre de la loi, les priviléges du temple, la gloire du sacerdoce; les pharisiens mettent en avant les traditions des rabbins, les intérêts populaires; ils prétendent que les cérémonies religieuses possèdent une valeur objective en elles-mêmes, indépendamment de la personne du prêtre qui les accomplit.

A première vue, on pourrait croire qu'il ne s'agissait que d'une hostilité inévitable entre des hommes pratiques, des fonctionnaires, et des docteurs, des gens d'école. Mais il y avait une manière différente de concevoir le monde, qui donnait aux querelles des deux tendances une haute portée historique. Ce qui soutenait le zèle des pharisiens, c'était l'idée d'une récompense promise dans le règne du Messie ou après la résurrection des morts à tous ceux qui auraient fidèlement observé la loi. Les sadducéens se riaient de ces espérances; en possession du monde présent, ils ne voulaient pas entendre parler d'une vie à

venir, dont la loi ne disait d'ailleurs rien. Le bien devait être fait pour lui-même, en dehors de toute préoccupation de récompense. Et puis, pas plus que leurs pères, ils ne croyaient à l'accomplissement des promesses des prophètes. Il ne pourrait plus être question de liberté humaine, si la marche de l'histoire était ainsi réglée à l'avance. Dans ces controverses, les pharisiens étaient synergistes ; les esséniens niaient toute idée de liberté ; tandis que les sadducéens, s'appuyant sur les déclarations précises de l'Ancien Testament, soutenaient que chaque homme a son sort en sa main.

L'esprit de l'époque était favorable au pharisaïsme. Et puis, le peuple n'aime-t-il pas toujours une religion sévère et rigide dans ses pratiques, pourvu que la récompense en perspective soit proportionnée à ce qu'on fait? De plus, les pharisiens vivaient plus près du peuple ; tandis que les sadducéens, en vrais aristocrates, se tenaient dans un isolement qui ne pouvait les faire aimer. Ceux-ci transigeaient avec Rome, tandis que les premiers entretenaient la haine populaire contre le joug étranger. Somme toute, le peuple suivait les pharisiens, mais en se raillant à l'occasion de leurs exagérations ridicules. L'éloquence de la synagogue l'avait emporté sur l'éclat du temple, les chefs d'école sur les fonctionnaires ; mais c'était pour creuser un profond abîme dans lequel allaient disparaître et le temple et l'école.

Les esséniens étaient également sortis du mouvement national qui avait provoqué la guerre de l'indépendance. Tout aussi zélés pour la loi que les pharisiens, ils estimaient qu'il fallait se retirer dans la solitude pour réaliser leur idéal de pureté légale. Les pharisiens leur produisaient l'effet d'esprits légers, superficiels, fort peu dignes du nom de *séparés*. Quant à eux, vivant dans des cavernes, ils avaient les allures de gens fatigués de la vie, se préparant pour le délogement plutôt que pour le royaume de Dieu. Ce n'était pas le désir de faire pénitence, mais le besoin de se purifier, qui les avait conduits dans la retraite. Leur inspiration ne venait pas du judaïsme authentique, mais des idées dualistes des Perses, qui regardaient la matière comme le principe du mal et du péché. De là tou-

tes leurs pratiques ascétiques, espèce de prélude de ce qui devait faire son apparition plus tard dans le sein de la chrétienté. Etendant aux animaux la défense de tuer, les esséniens ne se nourrissaient que de légumes. Leur vie en commun les avait conduits à adopter la communauté des biens. Pour arriver à entretenir des rapports immédiats avec Dieu, ils s'étaient lancés dans toutes les pratiques de l'ascétisme. Il s'agissait de mériter le royaume messianique, de le faire en quelque sorte descendre du ciel au moyen de pratiques agréables à Dieu, car on croyait généralement que les péchés du peuple empêchaient la manifestation du Messie. L'expérience personnelle des esséniens leur garantissait l'excellence de cette méthode. N'avaient-ils pas parmi eux des hommes qui prophétisaient, des jeunes gens qui avaient des songes? Toute l'histoire future d'Israël se découvrait à l'œil intérieur dès qu'il avait atteint un certain degré de pureté. Les expériences que la société avait faites, les visions qui avaient été accordées à quelques privilégiés, tout cela formait une science occulte, consignée dans les livres de la secte. Elle portait sur les anges et sur les forces secrètes de la nature.

La disposition incontestable des esséniens à la vie intérieure autorise à voir dans leur communauté l'aurore du christianisme. Ils ont beau insister sur la pureté extérieure dont ils exagèrent la portée, on sent que pour eux la sainteté consiste dans une disposition intérieure du cœur. En dépit de leurs idées sur la matière, c'est bien chez eux qu'il faut aller chercher tout ce que le peuple juif a produit de mieux, en fait de moralité, dans le dernier siècle de son existence. Leur ascétisme a beau être grossier, ils ne se l'imposent pas en vue d'une récompense extérieure comme les pharisiens; ils aspirent avant tout à cet équilibre, à ce calme parfait de l'âme, qui permet d'entendre la voix des révélations divines. Pour la première fois, la religion se propose de transformer l'homme intérieur; c'était là une grande pensée. Ce qui préoccupait en tout premier lieu les esséniens, ce n'était ni la théocratie, ni le temple, ni la politique, mais la nouvelle naissance, la circoncision du cœur. Ce n'est donc pas par leurs institutions que ces solitaires se rap-

prochent du christianisme, mais par l'esprit de recueillement et de prière, qui réclame une consécration journalière de la vie entière.

II. *La domination romaine.*

L'état de tension extraordinaire des esprits qui caractérise l'époque du Nouveau Testament avait été provoqué par le choc de deux peuples appartenant à deux pôles à tous égards opposés. Le Romain obéit à une logique impitoyable; le Juif est animé d'un enthousiasme religieux intraitable. Au premier abord, on peut croire qu'il n'est question que d'une guerre de frontières, mais dès que ces deux puissances sont entrées en lutte, on ne tarde pas à s'apercevoir que toute paix est impossible. Quand, après la victoire de Pompée, Rome veut s'assimiler la Judée, elle provoque une résistance qu'elle n'avait rencontrée nulle part ailleurs.

C'est que l'histoire des derniers siècles avait appris au Juif à placer le souverain bien dans l'observation de ses usages traditionnels. En le faisant, il confère à son pays un caractère sacré. Ce n'est pas avec l'œil d'un patriote, mais avec celui d'un homme profondément religieux qu'il contemple son pays. En mettant le pied dans la ville sainte, les gentils commettent un sacrilége. Leur présence suffit à elle seule pour attirer les châtiments de Dieu.

Pour comble de malheur, ces deux nationalités ne sauraient se comprendre. Le Romain est terre-à-terre, logique et pratique; le Juif vit exclusivement pour un idéal qui ne saurait être compris que comme partie intégrante d'une conception générale de l'univers. Dès qu'on ne consentait pas à se placer à leur point de vue, les pratiques et les préoccupations des Juifs devaient apparaître comme un tissu de rêveries, toutes plus absurdes les unes que les autres. Il va sans dire qne les Romains n'avaient aucune disposition à la condescendance. Pompée avait commencé par profaner le temple; ses successeurs n'avaient épargné aux Juifs aucune des humiliations qu'en-

traîne la défaite. Rome avait placé sur le trône de Judée un ami des Samaritains, le meurtrier de la dynastie des Maccabées; ses procurateurs avaient pressuré le peuple au delà de toute mesure. Comment les rabbins n'auraient-ils pas reconnu dans Rome cette bête dont Daniel avait fait une si terrible description?

A cette haine religieuse correspondait chez les vainqueurs des sentiments de mépris et d'antipathie datant de loin et qui n'avaient fait qu'augmenter. Les Juifs, vendus comme esclaves et dispersés dans l'empire romain, avaient contribué à augmenter et à propager la répulsion générale que leur nationalité provoquait. Ces bizarres serviteurs, avec les étranges scrupules de tout genre qui ne leur permettaient pas de prendre la même nourriture que les autres, étaient plutôt un embarras qu'une ressource dans une famille. Il faut voir les idées fantastiques, que des hommes comme Tacite se faisaient de leur origine, de leur histoire et de leurs usages. L'historien romain rapporte qu'ils sont natifs du mont Ida en Crète, ainsi que le montre leur nom d'Idæi, dont l'addition barbare d'une lettre a fait *Judæi*. Il cite l'opinion de ceux qui ont confondu le culte de Jéhoval avec celui de Bacchus, et cela, entre autres raisons aussi concluantes, parce qu'il y a une vigne d'or sur la porte de leur temple. Les Romains en étaient venus à tenir les Juifs pour des athées, simplement parce que cette religion, à laquelle l'Israélite consacrait sa vie entière, était sans analogie avec le polythéisme. Tacite est sans sympathie pour les hommes prêts à subir la mort, plutôt que de tolérer un buste de Caligula dans leur sanctuaire.

L'opposition des Juifs n'était pas à ce point systématique. Bien que la discipline et l'administration romaine parussent intolérables aux orientaux, cela ne les empêchait pas d'éprouver un grand respect pour les faits et gestes des maîtres du monde. Mais Pompée avait envenimé les rapports lorsqu'après s'être emparé de la Palestine par trahison et avoir profané le sanctuaire, il avait traîné à Rome, chargée de chaînes, la famille royale qui s'était jetée entre ses bras en toute confiance. Le règne d'Hérode le grand et celui d'Archélaüs avaient, il est vrai,

fait désirer aux Juifs d'être incorporés à l'empire romain ; mais l'incompatibilité des deux nationalités éclata alors plus fortement que jamais. On se demanda s'il était permis de payer à César un tribut qui n'était dû qu'à Jéhovah. Chaque bureau de péage, à moins de se transformer en champ de bataille, devint une pierre de scandale sur laquelle la fidélité à la loi venait échouer.

Ajoutons que le système des impôts n'était pas le côté brillant de l'administration romaine. Une oppression accompagnée de vexations de tout genre venait en aide aux scrupules de conscience. D'après le témoignage de Tacite, il régnait vers l'an 17, non-seulement en Judée mais aussi en Syrie, un mécontentement au sujet des impôts qui prenait le caractère le plus menaçant. On trouve dans les récits évangéliques de nombreux traits qui témoignent de cette détresse économique du pays. Il n'est question que d'exacteurs impitoyables et de débiteurs insolvables, courant le risque d'être vendus avec leur femme et leurs enfants; des constructions demeurent inachevées faute d'argent; pour mettre sa fortune à l'abri de toute atteinte, un négociant la place sur une perle de grand prix; en creusant la terre, on trouve des trésors que le propriétaire a voulu soustraire à l'avidité des collecteurs d'impôts; les accapareurs, au lieu de faire porter le blé sur les marchés, élargissent leurs magasins. La division de la propriété a augmenté la misère: il ne peut plus être question d'employer des charrues; la bêche suffit pour cultiver ces lopins de terre; le père de famille ruiné se demande ce qu'il fera, ne pouvant se décider ni à travailler de ses mains, ni à mendier; la détresse financière engendre l'usure; les banques d'échange fleurissent; en peu de temps le capital d'un spéculateur rapporte cinq, dix fois sa valeur. (Luc VII, 41, 14; VI, 34; XII, 58; XVI, 6, 7; XIV, 29; Math. XIII, 44, 45; Luc XII, 16, 3; XIX, 23; XIX, 13.)

La ruine matérielle vient donc attiser la haine religieuse; retirés dans les montagnes, les bandits qui se recrutent journellement de débiteurs insolvables, dont la demeure a été vendue, n'ont pas de peine à lancer le peuple dans des entreprises téméraires contre les Romains transgresseurs de la loi.

Aujourd'hui c'est la sainteté d'une fête solennelle qui a été compromise parce que les gentils gardent les ornements du grand prêtre dans leur forteresse; demain on découvrira des étendards romains dans Jérusalem, quelques emblêmes païens dans le temple, un ex-voto dans la forteresse de Sion, tout autant de choses qui souillent le pays et provoquent la révolte. Tantôt le bruit court qu'un procurateur a porté la main sur le trésor sacré, qu'un soldat a déchiré le livre de la loi, qu'un païen a pénétré dans la partie du temple interdite, qu'un autre s'est mal comporté dans le sanctuaire. Josèphe a eu soin de rapporter ces divers traits parce qu'ils provoquèrent souvent des tumultes qui coutèrent la vie à des centaines, à des milliers de personnes.

Et cependant ce ne sont là que des étincelles donnant une faible idée du feu qui couvait sous la cendre, si l'on en juge d'après les livres religieux, composés à cette époque. Tout le monde attendait l'avénement prochain du Messie, comme on le voit par les « *Bénédictions d'Hénoc.* » Les images et les tableaux de ce livre, publié environ quarante ans avant la domination romaine, étaient devenus populaires du temps de Jésus, à en juger par les allusions fréquentes des récits évangéliques. Si les disciples éprouvent le besoin de se distribuer les places dans le royaume du Messie, ce n'est pas de leur maître qu'ils ont pris cette idée. L'eschatologie détaillée de l'Apocalypse suppose également que l'auteur était familiarisé avec les opinions d'Hénoc. Le livre de Daniel était un des plus lus de l'époque: tout le monde avait compris qu'il entendait désigner le Messie sous le titre « du fils de l'homme. » A ces vieux livres respectés de tous, venaient s'ajouter des prophéties nouvelles, comme « *Les psaumes de Salomon* » qui développent le même thème. L'attente est si générale et si intense qu'on découvre des allusions au Messie dans des passages qui n'en renferment pas; les rabbins vont jusqu'à dire que toutes les prophéties n'annoncent rien d'autre que les jours du Messie. Philon lui-même, qui de tous les contemporains était peut-être le moins porté à se préoccuper du Messie, ne peut se dispenser d'en parler plu-

sieurs fois. Le livre des *Jubilés*[1] est très explicite. Il n'y a pas jusqu'à Josèphe, qui ne laisse apercevoir sa foi aux espérances messianiques, à travers tous les ménagements que son métier de courtisan lui impose.

Et il ne faut pas croire que ce fussent là des traditions renfermées dans l'enceinte des écoles. Les historiens romains déclarent expressément que c'est dans leurs espérances messianiques, que les Juifs, lors de la dernière lutte, ont puisé l'assurance de la victoire finale. Nos récits évangéliques supposent souvent chez le peuple l'attente prochaine d'un Messie personnel. (Math. XI, 2, XVII, 10, XXVII, 11; Luc II, 25, 38; Marc XV, 43; Luc XXIV, 21; Act. I, 6.)

Cette espérance était si vive et si générale qu'on devait être tenté de travailler à sa réalisation. Chacun se disait que si Dieu voulait accomplir enfin ses promesses, il n'y avait pas un moment à perdre. Judas le Gaulonite entend réaliser les doctrines messianiques des pharisiens; Theudas se propose de passer le Jourdain à pied sec, pour aller contempler dans le désert la manifestation du Messie. « Fais seulement un signe, » dit le peuple impatienté, à un prophète qui lui donne un rendez-vous sur la montagne des Oliviers pour voir s'écrouler les murailles de Jérusalem, devenue païenne. La détresse augmentant, l'exaltation devient plus grande. Les prophètes abondent pendant le

[1] Ce livre donne une histoire détaillée du monde, depuis la création jusqu'à Moïse. Son but est de bien fixer la chronologie de cette époque; de résoudre plusieurs problèmes difficiles, qui se posent en lisant la Genèse et l'Exode; de raconter en détail certains faits, qui n'y sont qu'indiqués, et de faire remonter jusqu'aux temps des patriarches certains usages (sabbat, fêtes, circoncision, ordonnances alimentaires), et certaines idées d'une origine plus récente. — La marche du récit est rigoureusement chronologique : tout est divisé et subdivisé en *Jubilés*, semaines d'années et années. De là le titre de *Jubilés* τὰ Ἰωβηλαῖα. Ce livre est aussi appelé quelquefois l'apocalypse de Moïse, ou aussi la λεπτὴ Γένεσίς, τα λεπτα τῆς Γενέσεως. — On trouve réunies dans cet écrit une foule de légendes, qui ont passé plus tard dans des livres juifs ou chrétiens. Cet ouvrage, sensiblement plus étendu que la Genèse, doit avoir été composé dans le premier siècle de notre ère, ou peut-être dans le dernier avant Jésus-Christ. L'ancienne église en faisait un grand usage. Le texte hébreu et la version grecque s'étant perdus, l'ouvrage a été retrouvé dernièrement dans une traduction éthiopienne et traduit en allemand, par A. Dillmann, dans les *Annales* d'Ewald, 1849-1851.

dernier siége de Jérusalem ; les murailles du temple sont déjà ébranlées, qu'un d'entre eux réunit encore six mille personnes dans ses parvis extérieurs pour contempler le signe du Messie.

Tous ces hommes ne se proposent encore que de forcer la main à Jéhovah, pour en obtenir le prompt envoi du Messie. D'autres, comme Barkochba, s'attribuent ouvertement le titre de Messie. Quiconque se sent le courage de travailler au salut de son peuple doit se demander, s'il ne serait peut-être pas le prophète promis. La chose est si fréquente que le chapitre XXIV de St. Matthieu rend attentif au danger de pareilles séductions.

Qu'on ne dise pas que tous les hommes qui déployèrent ainsi l'étendard du Messie étaient séduits ou séducteurs. Ils étaient simplement de leur temps ; ils n'étaient pas plus trompés que ne l'est chacun de nous par le milieu dans lequel il vit. Tout au plus se faisaient-ils illusion sur l'étendue de leur pouvoir. On n'a nul droit de qualifier du titre de charlatans des hommes qui prouvent, au péril de leur vie, leur pouvoir de faire des miracles.

Quoi qu'il en soit, parmi tous ceux qui se donnaient pour le Messie, un seul pouvait l'être réellement. Le fait de sa naissance dans ce moment-là prouve, avec une clarté sans pareille, l'intervention d'une puissance supérieure dans le cours des choses de ce monde. Le miracle ne consiste pas dans le fait que Jésus se soit donné pour le Messie, mais dans la circonstance qu'il soit né précisément à cette époque-là. En trouvant bon d'envoyer le rénovateur de l'humanité justement au sein de ce peuple, et précisément à cette époque, la Providence a reconnu, légitimé pour siennes les promesses faites pendant mille ans par les prophètes. Il est bien vrai qu'elle a tenu sa parole autrement qu'on ne s'y attendait, mais elle l'a cependant tenue. En le faisant elle a justifié tout le développement de l'Ancien Testament comme voulu de Dieu ; elle a donné la pleine certitude que l'idée qu'un peuple entier avait portée longtemps dans son cœur, comme ce qu'il y avait de plus saint et de plus précieux, n'était pas un pur jeu de l'imagination.

A la demande des pharisiens, Pompée abolit la royauté que se disputaient deux frères de la famille des Maccabées et nomma

Hyrkan souverain sacrificateur, tétrarque avec le titre de *socius atque amicus populi Romani*. César augmenta les priviléges des Juifs et conserva cette forme de gouvernement, mais en confiant l'administration civile à Antipas qui devint ainsi, en l'an 47 avant J.-C., le fondateur de la dynastie iduméenne. Il mourut bientôt empoisonné dans un repas chez Hyrkan, mais il eut un digne successeur en son fils Hérode déjà procurateur de la Cœlésyrie. Celui-ci, avant de supplanter entièrement les Maccabées, s'introduisit dans leur famille en épousant Mariamne petite-fille d'Hyrkan et fille d'Alexandra. Obligé de s'enfuir devant les Parthes, qui avaient envahi la Judée et donné le trône à Antigone de la famille des Maccabées, Hérode revient de Rome avec le titre de roi et se met vigoureusement à la conquête de son pays. Il ne le soumit qu'à la suite d'une longue et terrible guerre qui se termina par le siége de Jérusalem. Comme il fallut compter avec Antoine, qui exigea un tribut considérable, pour sa part des dépouilles, Hérode n'eut d'autre ressource que de transporter les pratiques romaines dans la Judée épuisée et couverte de ruines. Quarante de ses adversaires furent mis à mort et leurs biens confisqués. Il fallait à tout moment pressurer un pays déjà épuisé pour répondre aux exigences incessantes de Cléopâtre. On allait jusqu'à visiter les cercueils qui sortaient de Jérusalem pour s'assurer s'ils ne recelaient ni des pierres précieuses, ni de l'or.

Hérode subissait les conséquences de ses crimes, dont ses complices n'entendaient pas lui laisser savourer les fruits. Il sentait bien qu'il ne pouvait se concilier les Juifs qu'en observant leur loi, mais celle-ci condamnait sa position. Il tenait son pouvoir de Rome; il avait sacrifié à Jupiter Capitolin pour témoigner sa reconnaissance d'avoir reçu la couronne de David. Afin de se donner un air de légitimité, il s'était allié à la famille des Maccabées. Mais il n'avait réussi qu'à se faire des parents de ses ennemis mortels. Il fallut accumuler crime sur crime pour essayer de sortir de cette fausse position. Hérode commence par faire périr Aristobule, père de sa femme Mariamne, et par emprisonner sa belle-mère. Il faut ensuite tenir tête à Cléopâtre qui, profitant des faiblesses d'Antoine,

ne vise à rien moins qu'à placer tout l'Orient sous le sceptre de l'Egypte. Heureusement le roi des Juifs sut trahir Antoine (comme il avait déjà trahi Pompée, César, Cassius) à temps, pour se préparer un bon accueil de la part d'Octave. A peu près tous les pays qui avaient appartenu à la monarchie des Maccabées, se trouvèrent de nouveau réunis à la couronne de Judée.

Le règne d'Auguste fut éminemment favorable à la Palestine, du moins sous le rapport économique. Elle ne jouit pas seulement de la paix générale assurée au monde romain; mais, quoique indépendante, elle fut au bénéfice des nombreuses améliorations qui résultèrent du régime impérial. Suivant l'impulsion de tous les autres vassaux qui imitaient Auguste, Hérode ouvrit des routes et construisit de magnifiques édifices; la Judée eut ses cirques et Jérusalem son théâtre. Comme les pharisiens murmuraient, il fallut prendre des mesures de sûreté générale et construire en abondance des forts et des châteaux. La frontière d'Arabie en particulier fut couverte par de nombreuses forteresses. La cour d'Hérode eut même ses savants et ses littérateurs dans la personne de deux frères venus de Damas. L'un d'eux, Nicolas, était naturaliste; il avait écrit sur la géographie et correspondu avec Auguste au sujet de nouvelles espèces de dattes récemment découvertes. Il avait même commenté la métaphysique et quelques autres ouvrages d'Aristote. Une tragédie de sa façon, *La chaste Susanne*, fut représentée sur le théâtre de Jérusalem. Il avait aussi écrit une histoire du monde en 144 livres. Ce savant était en outre un sophiste des plus habiles qui dut maintes fois faire le voyage de Rome pour plaider, en avocat des plus retors, les nombreux procès de son maître. L'autre frère, Ptolémée, était chancelier d'Hérode. Sa mission l'appelait à contenir de son mieux les passions de son maître, et à veiller à l'éducation de ses fils. Les scribes appelaient ce cercle de parasites, les prosélytes de la table royale.

Ce qui conférait une très grande importance à Hérode, aux yeux d'Auguste, c'est que ce général habile, ce politique consommé était l'homme qu'il fallait pour garder le désert d'Arabie et l'Euphrate, les frontières les plus faibles de l'empire. Le roi des Juifs rendit un service signalé à l'empereur en sauvant

d'une complète destruction une armée romaine qui s'était témérairement engagée dans une expédition scientifique et mercantile, en vue de découvrir le plus court chemin entre la Haute Egypte et l'Arabie heureuse. Auguste prit la résolution de ne plus rien faire en Orient sans demander conseil à Hérode. Les fils que celui-ci avait eus de Mariamne, furent envoyés à Rome; l'empereur se les fit présenter, s'intéressa à leur éducation et promit de les reconnaître comme héritiers du trône de Judée. En attendant, on arrondit les possessions d'Hérode en lui donnant les contrée du Liban jusqu'à la mer et d'autres provinces importantes. Les fonctionnaires romains reçoivent ordre de ne rien faire sans l'approbation du roi des Juifs, qui devient ainsi le représentant d'Agrippa dans les provinces orientales et le plus grand monarque de toute l'Asie en deçà de l'Euphrate. L'Iduméen plein de reconnaissance fait construire aux sources du Jourdain un temple en marbre blanc en l'honneur d'Auguste, un autre en Samarie, tandis que Jérusalem se couvre de palais dans le style des édifices grecs et romains. Césarée dont le grand port avait demandé douze ans de travail, en eut bientôt un second entouré de quais magnifiques, de bazars élégants, de basiliques spacieuses et d'hôtelleries pour les marins. En arrivant par mer, on apercevait de loin un temple avec la statue colossale d'Auguste comme *Zeus Olympius*.

Ce qui consolait un peu les Juifs, c'est que tout cela se passait en Samarie. Toutefois la Judée proprement dite avait aussi sa bonne portion de mausolées, de cénotaphes, etc., portant tous des noms romains, à tel point qu'un étranger aurait pu se croire en Italie. Le trésor d'Hérode était inépuisable. Les villes païennes du voisinage devaient à sa munificence des cirques, des aqueducs, des théâtres; partout où il se célébrait des jeux, on pouvait compter sur des prix envoyés par le roi Hérode. Les jeux olympiques auraient été abandonnés sans une fondation due à sa munificence. C'était à croire que le trône de David n'était là que pour faire refleurir le paganisme.

Les Juifs devaient être d'autant plus blessés que le roi n'avait pas embelli une seule ville juive, déclarant ouvertement ne s'intéresser qu'à ses sujets païens. Aussi la surprise et l'effroi fu-

rent-ils grands quand Hérode, pour se donner l'air d'être le Messie, fit connaître son projet de reconstruire le temple de Zorobabel. N'aurait-il peut-être pas le dessein de le démolir pour ne jamais le reconstruire? se demandait-on. Afin de rassurer le peuple, le roi dut faire préparer tous les matériaux du nouvel édifice avant de démolir l'ancien. Et de peur que des païens ne souillassent le temple en y travaillant, des prêtres furent chargés d'apprendre les métiers nécessaires pour être en mesure de le construire eux-mêmes. Lorsque les parvis extérieurs eurent été élevés, il fut interdit à Hérode lui-même, qui visitait souvent les travaux, de pénétrer jusqu'au sanctuaire encore en construction. Malgré tant de condescendance, le roi ne semble pas avoir attaché grande importance à l'approbation ou au blâme de ses sujets. Et à peine leur a-t-il fait construire ce magnifique temple, dont les disciples de Jésus devaient un jour admirer les pierres, qu'en violation expresse du décalogue il fait placer un grand aigle en or sur la principale porte.

C'est qu'Hérode attendait une visite importante. Agrippa allait se rendre à Jérusalem pour la seconde fois et admirer les travaux du puissant monarque. Le roi alla lui rendre sa visite l'année suivante à Sinope. Ce voyage coûta à Hérode des sommes énormes, car toutes les villes qu'il traversa firent des appels à son intarissable munificence. Grâce à sa haute intervention, les nombreux Juifs de la diaspora virent confirmer et augmenter leurs privilèges. Aussi à son retour trouva-t-il le peuple de Jérusalem très bien disposé; il lui fit remise d'un quart des impôts pour l'année 17.

Arrivé à l'apogée de sa gloire et de sa puissance, Hérode n'a plus désormais que des disgrâces et des malheurs à attendre. C'est d'abord Auguste qui lui annonce qu'après l'avoir traité en ami, il le traitera désormais en sujet. Le roi des Juifs avait eu le malheur de rompre la paix de l'empire, en châtiant les peuples de la Trachonite et les Arabes. L'empereur se disposait cependant à lui rendre sa faveur et à augmenter ses états par l'annexion de l'Arabie, lorsque la nouvelle des terribles tragédies, dont la maison d'Hérode avait été le théâtre, vint paralyser son bon vouloir. Naturellement soupçonneux, le roi des

Juifs avait perdu la tête au milieu des intrigues sans nombre qui agitaient son sérail. Les deux fils qu'il avait eus de sa femme Mariamne furent les premières victimes de sa fureur. Il dut bientôt frapper l'instigateur secret de tous ces meurtres, son fils favori Antipas, qu'il avait eu de Doris sa première femme. Ses frères morts, il avait tenté d'empoisonner Hérode son père.

Epuisé par toutes ces émotions, le roi consacre les forces qui lui restent à faire à son ami Auguste le triste récit de ses malheurs. Retiré à Jéricho, déjà atteint de la maladie mortelle qui le fait cruellement souffrir, il entend les cris de la multitude qui se réjouit de sa fin prochaine. Le tyran se redresse alors et ordonne de faire venir à Jéricho les anciens de toutes les villes de Juda. Gardés à vue dans l'hippodrome, ils devaient être massacrés à sa mort pour ôter aux Juifs toute velléité de se réjouir. Hérode mourut à la Pâque de l'an 3 avant Jésus-Christ, à l'âge de 70 ans, après un règne de 37 ans.

Son testament ne fut pas exécuté ; mais les horreurs de la fin de sa vie n'en firent pas moins oublier le prince prudent et courageux. La génération suivante ne s'est rappelé que le tyran sanguinaire.

Les évangélistes qui font apparaître sa sinistre silhouette au berceau du Messie, dans le pressentiment fort juste que les jours qui virent la naissance du Sauveur étaient en bonne partie l'œuvre d'Hérode, ont groupé tous les traits caractéristiques de sa vie. Les désordres qui suivirent sa mort, ont fait perdre de vue les grands résultats matériels dus à son énergie et à son habile politique étrangère. Il est le seul roi d'Israël qui ait donné au pays ces frontières naturelles déjà entrevues par Moïse et par Josué. Grâce à ses bons rapports avec Auguste, Hérode fit confirmer tous les priviléges concédés aux Juifs dispersés dans l'empire. Tout prouve cependant que le peuple ne lui en garda aucune reconnaissance. C'est que les côtés fâcheux de ce règne d'intrigues, d'oppression et d'espionnage faisaient oublier le reste. « La génération qui a vécu sous Hérode, s'écrie solennellement l'avocat plaidant pour le peuple devant Auguste, a souffert plus de calamités que tous leurs frères en-

semble depuis le retour de Babylone. » Hérode lui-même ne se faisait pas la moindre illusion ; il se sentait sur un terrain volcanique : il se disait que tout ce qu'il avait fondé ne tarderait pas être renversé.

Ces prévisions se réalisèrent. Hérode est à peine enseveli que son fils Archélaüs, pour défendre son palais, fait massacrer trois mille personnes dans les rues de Jérusalem. Tandis que les divers membres de la famille royale étaient allés à Rome se disputer l'héritage paternel par-devant Auguste, Varus avait été occupé à réprimer les soulèvements qui éclataient dans la Palestine. Assisté par tous les peuples du voisinage, ennemis des Juifs, il s'essaye dans ces pratiques cruelles qui, dix ans plus tard, devaient révolter les Germains des bords du Weser. Quelques semaines avaient suffi pour couvrir le pays de ruines. La fleur de la jeunesse juive gisait sur les champs de bataille ; des colonnes de fumée, s'échappant des villes et des villages incendiés, obscurcissaient le ciel de la Galilée et de la Judée ; les cadavres de 2000 patriotes pendaient à des croix pour servir d'épouvantail à ceux qui seraient tentés de les imiter.

III. *Jésus*.

Auguste confirma pour l'essentiel le testament d'Hérode. Philippe obtint la partie nord du pays, la Trachonite et les pays environnants. Il sut comprimer le brigandage endémique dans ces contrées. Un règne de 39 ans lui fit la réputation d'un excellent voisin et d'un bon roi, soulageant ses peuples. Aussi n'est-ce pas arbitrairement que nous voyons Jésus chercher souvent un sûr asile dans ses domaines, quand il doit fuir la haine des pharisiens ou se soustraire aux piéges d'Antipas.

Celui-ci eut en partage la Galilée et la Pérée. Il fit construire la ville de Tibériade, qu'il peupla d'étrangers. Les Juifs croyants la tenaient pour impure et ne la visitaient pas. Il ne nous est pas dit que Jésus y ait jamais été.

Archélaüs obtint l'Idumée, la Judée et la Samarie. C'est celui des trois frères qui rappelait le plus Hérode. Aussi Joseph,

l'époux de Marie, évite-t-il ses états. Devant se contenter du titre d'etnarque, jusqu'à ce qu'il ait mérité celui de roi, ce digne représentant des traditions paternelles se rend à Jérusalem, bien résolu à tirer vengeance de ceux qui ont crié : « Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous. » C'est à lui que Jésus fait allusion dans la parabole des talents. (Luc XIX, 11-27.) Sa femme Glaphyra, qui avait été mariée trois fois, mourut après avoir vu son premier mari en songe. C'est à se demander si ce ne fut pas là l'occasion de l'énigme sur le mariage que les sadducéens proposèrent à Jésus: « Duquel sera-t-elle femme en la résurrection? « Après neuf ans de luttes avec les pharisiens, Archélaüs fut exilé à Vienne sur les bords du Rhône. Il n'avait rien fait de grand pendant son règne. Aussi sa mort fit-elle moins de sensation que celle du célèbre rabbin Hillel qui eut lieu vers la même époque.

Les Juifs profitèrent de la mort de leur etnarque pour se faire incorporer à la province romaine de Syrie. Ils n'eurent pas à s'en féliciter, car elle était gouvernée par le proconsul Sulpicius Quirinus, parvenu qui passait pour très méchant et pour très avide. Il se hâte de leur annoncer que le plus pressant est de procéder à un recensement des habitants et des terres, pour arriver à asseoir convenablement les impôts. Les révisions de cadastre ne furent jamais populaires en aucun pays. Quant aux dénombrements, les Juifs ne les voyaient pas de bon œil depuis celui de David. Ils demandaient, au grand ébahissement des Romains, que pour s'assurer du chiffre de la population on se bornât à compter le nombre des agneaux immolés pour la Pâque. L'objection contre l'impôt foncier était plus vive encore: car payer tribut à un étranger c'était devenir infidèle à Jéhovah, le seul possesseur du pays. Grâce à la défection du grand prêtre Joazar, les Romains réussirent à triompher de l'opposition, du moins à Jérusalem; tandis qu'un soulèvement éclatait dans d'autres parties du pays. Le recensement ne put s'effectuer que lorsque les légions eurent dispersé les patriotes qui avaient pris les armes, à la voix de Judas le Gaulonite. A partir de ce moment les procurateurs perdirent

toute envie de procéder à un nouveau dénombrement de ce peuple étrange. Sous Néron, le procurateur Cestus Gallus dut se contenter de compter les agneaux immolés dans la semaine de Pâque pour se former une idée des hommes en état de porter les armes.

Toute l'opposition des Juifs impuissants fut alors dirigée contre les malheureux qui se chargeaient de percevoir les impôts, pour le compte des fermiers romains. Ils devinrent les parias du pays. Leur demander de changer quelque monnaie ou accepter de leur part quelque aumône suffisait pour souiller une maison entière et pour nécessiter maintes lustrations. Les demeures des péagers devinrent ainsi l'asile de tous les malheureux qui, perdus de réputation, n'avaient pas d'autre ressource pour vivre. Passant souvent leur temps au milieu des pots de cervoise et des filles de joie, ils ne se préoccupaient que du soin de remplir les caisses publiques et de se venger des mépris de ce peuple fanatique, en le pressurant de leur mieux.

Quirinus avait eu beau substituer le sadducéen Anne au souverain sacrificateur Joazar, qui s'était décrédité en favorisant le recensement ; le mauvais vouloir du peuple n'avait fait qu'augmenter. Il se forma un parti anarchique, dirigé par la famille de Judas le Gaulonite, déclarant que quiconque portait le joug de la loi était exempt de toute obligation civile. Ils avaient pour mot d'ordre : plutôt mourir que de ne pas honorer Jéhovah comme l'unique souverain du pays ; il n'y a pas à reculer devant le meurtre de son prochain, dès qu'il y va de la liberté de la patrie. Chose étrange ! à partir de la septième année de notre ère, la sûreté publique dans la Palestine entière n'est nulle part moins garantie que dans les pays relevant de Rome. Quand on assassinait des voyageurs sur le chemin de Jérusalem à Jéricho que ne devait-on pas faire dans les vallées solitaires au delà d'Hébron ?

Depuis l'exil d'Archélaüs, les Samaritains étaient devenus indépendants de Jérusalem, et ils n'avaient pas manqué de s'en prévaloir pour tourmenter leurs voisins. Les impôts étaient devenus tellement intolérables qu'on s'attendait à des soulève-

ments dans tout l'Orient. Tibère crut que le seul remède était de changer moins souvent les fonctionnaires romains. Il les compare à des essaims de mouches qui tourmentent un blessé baignant dans son sang : gardez-vous de les chasser, s'écrie le malheureux ; il en viendrait de nouvelles qui me feraient plus souffrir encore; tandis que celles-ci sont rassasiées et commencent à me donner quelque relâche. Les persécutions que la haine contre les Juifs inspira à Tibère eurent aussi leur retentissement en Judée.

L'envoi du procurateur Ponce Pilate en l'an 27 fut loin d'améliorer la situation. Lâche, cupide, cruel et même sanguinaire, il n'avait pas de conscience et manquait de résolution au moment décisif. Lorsqu'il voulut faire transporter à Jérusalem les étendards des légions, il provoqua un soulèvement devant lequel il fut obligé de céder. Les Juifs avaient trouvé un mot magique pour triompher de toutes les résistances de Pilate : « Si tu fais cela tu n'es pas ami de César. » Le procurateur craignait, si quelque plainte parvenait à l'empereur, que sa conduite indigne ne fût dévoilée.

Comme c'était toujours le cas chez les Juifs, l'oppression politique avait provoqué une recrudescence de l'agitation religieuse. Les Samaritains volontiers plus calmes étaient eux-mêmes en mouvement. Un prophète ayant donné rendez-vous à la multitude sur le mont Garizim où il devait inaugurer le règne du Messie, en déterrant les tables de la loi et les vases du tabernacle, Pilate dut intervenir pour barrer le chemin à la foule qu'il fit tailler en pièces. (35 ans après J.-C.)

Avant que le sang eût coulé en Samarie, un mouvement à la fois plus profond et plus pur, exclusivement religieux et moral, avait éclaté en Judée. Jean-Baptiste avait fait son apparition dans le désert. Josèphe et nos évangiles s'accordent à constater l'importance du réveil provoqué par ce prophète populaire, dont le costume rappelait un jeune berger des montagnes de Juda ou un anachorète essénien revêtu de ses habits d'hiver. Jean n'aurait pas fait tant de sensation si, comme ses prédécesseurs et ses contemporains, il s'était borné à annoncer le jugement de Jéhovah; mais ce qui le distingue éminemment

c'est qu'il *met la main à l'œuvre*. Le Précurseur ne se borne plus à annoncer, à promettre le règne du Messie; il *travaille* à le fonder. Le royaume de Dieu n'est pas un don d'en haut, un simple rêve, mais une grande œuvre dont la réalisation a besoin du concours des hommes. Jusqu'à présent on s'en est tenu à annoncer le royaume du Messie; mais Jean est le plus grand de tous ceux qui sont nés de femme, parce qu'il a mis la main à l'œuvre : « à partir de lui le royaume des cieux est forcé, et les violents le ravissent. »

Les contemporains n'étaient pas étrangers au sentiment qu'il fallait mettre la main à l'œuvre. Mais tandis que le prophète de Samarie fait appel à une espèce de culte, de religion dont la découverte doit donner le signal de l'inauguration du règne du Messie ; tandis que les montagnards de la Galilée songent plutôt à prendre les armes pour atteindre le même but ; Jean veut inaugurer ce grand règne par une renaissance morale du peuple. Cette tendance lui venait non pas des écoles des rabbins mais d'un commerce intime avec les prophètes, particulièrement avec Esaïe, dont il rappelle sans cesse les images et le langage. Ce qu'il demande avant tout c'est la repentance et cela dans les termes mêmes déjà employés par Esaïe.

Cependant toutes ces images employées par Jean ne doivent pas faire croire qu'il se représente l'avénement du règne comme un jugement extérieur, inévitable ; ce n'est pas la résignation qu'il prêche mais l'action. Il s'agit de porter des fruits pour empêcher que la hache ne soit mise à la racine de l'arbre. Loin de se reposer sur cette idée que les enfants d'Abraham ne sauraient manquer d'avoir part au règne du Messie, il faut l'inaugurer, l'ouvrir par des fruits de repentance et de conversion. Si Jean accentue la part que Jéhovah doit avoir à l'inauguration du règne, il insiste encore plus, d'après le témoignage de Jésus, sur ce que le peuple de son côté est appelé à faire pour amener la réalisation de la prophétie. Il se met lui-même à fonder la communauté messianique avec le courage d'un homme qui ne se laisse arrêter par aucune contradiction, parce qu'il est sûr de l'avenir. C'est au moyen du baptême qu'on est introduit dans la société nouvelle. Comme il ne s'agit pas de la purifica-

tion de quelques péchés particuliers, mais d'une transformation de la vie entière, le prophète substitue un seul bain, pris une fois pour toutes, aux diverses ablutions souvent répétées. Trois faits doivent être signalés. Jean convoque le peuple dans le désert qui, d'après les prophètes, doit être le théâtre de la théophanie messianique; il travaille à purifier la nation entière par le baptême; il fonde une société nouvelle, foyer d'une vie digne des grandes promesses de Dieu.

Des mesures sont prises afin de poursuivre l'œuvre commencée et d'unir par un lien plus intime les membres de cette société de baptisés. Un cercle plus étroit de disciples se range autour du prophète; il les envoie deux à deux parcourir le pays.

Mais l'organisation de cette société ne pouvait manquer de provoquer une crise dangereuse. Tout en mettant lui-même la main à l'œuvre, le Baptiste avait compté sur l'intervention de Jéhovah et sur son concours extérieur. En vrai Juif, il s'était représenté ce nouveau règne d'une manière trop extérieure. Le royaume des cieux n'était pas pour Jean, comme pour Jésus, une disposition intérieure du cœur; mais une théocratie extérieure, fondée par Dieu même et dont on devait pouvoir dire: elle est ici, elle est là. Ne se sentant pas de taille à être, lui tout seul, le soutien du règne, le prophète avait compté avec d'autant plus de confiance sur une révélation extérieure de Dieu, qui ne pouvait faire défaut. Mais il devait s'écouler jusque-là un temps difficile à remplir. Ce réveil manquait d'une pensée créatrice qui lui permît de se maintenir par lui-même. Voilà pourquoi on fit entrer les catastrophes extérieures en ligne de compte. Des réminiscences des prophètes, le sentiment de n'être qu'un simple précurseur et non un créateur avaient conduit Jean à faire grand fond sur ce concours extérieur de Jéhovah. Ses convictions dogmatiques à cet égard étant tirées d'ailleurs et purement traditionnelles, Jean, quand il fallut songer aux moyens de fonder le règne, fut conduit à retomber dans l'ornière du judaïsme. L'élan du Baptiste fut celui d'un héros, mais il eut là une limite contre laquelle il vint se briser. Il prétendait fonder le royaume par la repentance du peuple; mais

la repentance ne saurait être qu'une phase transitoire et non un état permanent. Malheureusement Jean voulut prolonger cette phase psychologique; il dut donc insister sur des preuves extérieures de repentance, et par cette route-là encore il fut ramené sur le terrain du judaïsme. L'importance accordée au baptême, au point d'y voir comme un lien sacramental de la communauté, indique déjà que le prophète attribue une valeur à l'acte extérieur, et qu'en vrai Juif, il attend toujours un effet de l'acte lui-même. Jean croit que le baptême doit être considéré comme un acte de Dieu, et en cela il demeure Juif. Et comme le Messie tarde à venir, cette première action méritoire doit être accompagnée de plusieurs autres; de là les jeûnes.

Un mouvement populaire comme celui-là ne pouvait se maintenir à sa hauteur qu'à condition de changer constamment de théâtre, jusqu'au moment de l'intervention directe de Jéhovah. Aussi voyons-nous Jean d'abord dans le désert de Judée, puis à Jéricho; quittant ensuite la Judée romaine, il va tenir ses assemblées populaires au delà du Jourdain, dans les états du tétrarque Antipas, à deux heures du château habité par ce renard. Ce prince ne pouvait rester à la merci d'un prophète qui avait de telles multitudes dans sa main. Il y allait de la sûreté de son trône. Puis, en violation de toutes les lois divines et humaines, Antipas s'était laissé aller à séduire Hérodias, la femme de son frère, au moment même où celui-ci le recevait sous son toit hospitalier. « Il ne t'est pas permis de l'avoir pour femme, » avait dit le courageux prophète. C'était mettre sous les yeux de ce petit tyran le résumé de ses crimes moraux et politiques. Le prophète est donc jeté dans une forteresse située aux confins de la Judée, au milieu de populations complétement étrangères aux espérances messianiques. Le fait de la décollation du Précurseur au milieu d'une fête n'a rien de surprenant; un événement tout semblable se passa à la même époque dans une cour du voisinage.

Il faut que le Précurseur ait produit une impression bien profonde sur ses contemporains; car, pendant tout le siècle, la prédication du royaume conserve le cachet qu'il lui a imprimé. C'est qu'il avait rencontré juste. Il avait donné une expression

à un profond sentiment qui s'échappait de tous les cœurs. Les peuples de l'ancien monde étaient pleinement convaincus que les choses ne pouvaient continuer d'aller comme elles allaient. Cette attente était surtout vive dans les provinces orientales de l'empire, qui avaient à souffrir plus que d'autres. Si les Samaritains se livraient sur le mont Garizim à des fouilles qui devaient inaugurer le règne du Messie, les prêtres égyptiens annonçaient qu'on avait vu le Phénix, signe certain de grands événements. Et ce bruit se répandait l'année même où celui qui devait renouveler la face de l'humanité faisait son apparition. (34 après J.-C.)

Ces agitations de la Syrie et de l'Egypte étaient peut-être un contre-coup des calamités qui assaillirent les provinces de l'orient pendant les dernières années du règne de Tibère. L'horizon était tout particulièrement sombre en Judée. L'orage pouvait éclater à la fois dans le pays même et sur l'Euphrate. Quand on entend Jésus s'écrier: « Qui est le roi qui part pour donner bataille à un autre roi, qui premièrement ne s'asseie, et ne consulte s'il pourra avec dix mille hommes aller à la rencontre de celui qui vient contre lui avec vingt mille? » (Luc XIV, 31); on ne peut s'empêcher de songer à Antipas, tétrarque de Galilée, se préparant à accompagner, en l'an 34, le proconsul de Syrie pour aller sur l'Euphrate traiter de la paix.

A sa mort ses états furent annexés à la province de Syrie, pour partager le triste sort de la Judée sous le gouvernement des proconsuls. Depuis que Pilate avait perdu son protecteur Séjan, sa position était devenue beaucoup plus précaire. A la Pâque de l'an 35, il y avait même dans les prisons un certain Barrabas qui avait pris part à une sédition. Récemment encore le gouverneur romain avait dû poursuivre quelques pèlerins de la Galilée jusque dans le sanctuaire du temple et mêler leur sang à celui de leurs sacrifices. Malgré tous ces malheurs, le peuple n'avait qu'une préoccupation dominante; il se lamentait sur l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Bientôt la triste nouvelle se propagea jusque dans les vallées les plus éloignées; « il est mort, le grand prophète! les méchants lui ont fait tout ce qu'ils ont voulu! » répète le peuple. (Math. XVII.) Bien qu'il

soit mort, la foi en lui n'est point ébranlée, et celui qui s'aviserait de dire que son baptême n'était point de Dieu s'exposerait aux vengeances de la multitude. Tous n'admettent pas même qu'il soit mort. (Marc VI, 14; VIII, 28.)

Apprenant l'emprisonnement de Jean-Baptiste, Jésus quitte Nazareth (au commencement de l'an 34) pour aller annoncer la venue du royaume des cieux dans le district du lac, sur le plus important théâtre de la Galilée, où sa prédication aura plus de retentissement. Son style et ses paraboles montrent qu'il a vécu petit et humble au milieu des pauvres et des petits. Il connaît ces cabanes sans fenêtres du pauvre Syrien où la ménagère est obligée d'allumer la chandelle en plein midi pour chercher la drachme égarée; il est initié aux mystères de la chambre à pétrir; il n'ignore pas les secrets du jardinier et de l'entrepreneur; il a remarqué des détails qui échappent à l'homme appartenant aux classes supérieures; il a vu le marchand de farine donner « dans le sein bonne mesure, pressée et entassée, et qui s'en ira par-dessus; » il a été témoin des accidents qui arrivent aux marchands de vin quand leurs outres ne sont pas en bon état; il sait que la femme du pauvre paysan est souvent appelée à rapetasser des habits tombant en loques; il a assisté aux scènes de brutalité que le maître valet se permet contre ses inférieurs, etc., etc. (Luc XV, 8; Math. XIII, 23; XVI, 5; Luc XIII, 20; Math. XV, 13; Luc VI, 49; XIV, 28; Luc VI, 38; Math. IX, 17.)

Capernaüm où Jésus fit sa première apparition en public, était située dans le nord, au bord du lac de Génézareth, sur la route des caravanes, à la frontière des états de Philippe et d'Antipas, ce qui explique la présence d'une garnison et de beaucoup de douaniers. Le lac, aux eaux bleues, est profondément encaissé entre des rochers calcaires; la rive occidentale était couverte de terrasses bien cultivées ; la rive orientale, avec ses montagnes inhospitalières, servait de retraite à Jésus quand il cherchait le recueillement.

Tel est le fond du tableau sur lequel se dessinent les scènes évangéliques. Vous apercevez les coteaux chargés de vignobles entourés de haies où le propriétaire a fait construire une tour

et un pressoir; ce sont là ces collines bien exposées au soleil qui ont fourni le vin vieux; le père de famille prépare des outres neuves pour recueillir la récolte nouvelle; vous apercevez dans la plaine de Génézareth ce tapis de verdure où brillent par milliers ces lis des champs, plus éclatants au printemps que Salomon dans toute sa gloire, et que l'hiver verra jeter dans les fours. Ce sont là les pâturages dans lesquels le berger laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour aller chercher dans la montagne celle qui s'est perdue; quand il l'a trouvée il la prend tout joyeux sur ses épaules. N'apercevez-vous pas là-haut les corbeaux volant autour des rochers d'Arbel? ils n'ont ni cellier, ni grenier, et cependant ils trouvent leur nourriture en bas sur le rivage. Vous avez devant vous les montagnes du haut desquelles fond l'oiseau de proie pour effrayer les poussins. Ce sont là les jardins où se voyait le figuier que le propriétaire visita pendant trois ans sans y trouver de fruits; là aussi le grain de moutarde devient un grand arbre dans les branches duquel les oiseaux font leur nid.

Mais tout nous est familier dans cette vallée; c'est à se croire chez soi. On aperçoit à l'orient ces montagnes de la Gaulonite sur lesquelles se traîne au matin un nuage rouge et sombre; et aussitôt le scribe s'écrie: « il y aura aujourd'hui de l'orage; » là-bas c'est le soleil qui disparaît tout en feu derrière les collines de Magdala, et incontinent le rabbin se dit tout joyeux: « il fera beau demain! » Comme c'est le cas dans les localités resserrées entre des montagnes, les tourbillons de vent fondent tout à coup sur le lac; les orages entraînent des maisons.

On retrouve la couleur locale jusque dans le genre de relations que Jésus signale dans ses discours. Voici venir le long de cette route de commerce le riche marchand pour échanger un lourd chargement de tapis de Babylone contre de bonnes perles plus aisées à transporter; là se coudoient les pêcheurs, les douaniers et les vignerons. Dans le nord, à Julia, et dans le sud à Tibériade, habitent les gens en habits de soie et qu'on appelle bienfaiteurs. La jeune Salomé est établie dans un des châteaux du voisinage, sa mère Hérodias dans l'autre. Le genre de vie de ces deux cours amies ne peut échapper à l'œil atten-

tif de l'habitant de Capernaüm. Les marais du Jourdain s'étendant au nord sont un foyer de fièvre. Aussi Jésus doit-il guérir la belle-mère de Pierre chez qui il habite.

Les discours de Jésus tiennent constamment compte des conditions et des circonstances de la Galilée. Il a égard à la saison de l'année, à l'état du temps, aux travaux des champs; il se meut dans tout un cercle d'idées rappelant un pays agricole. Les branches du figuier se saturent de séve, ses bourgeons se gonflent; le printemps ne saurait se faire attendre. Jésus observe le bouvier marchant derrière la charrue; celui qui est soigneux trace un sillon droit, le négligent, qui regarde en arrière, fait au contraire de mauvais ouvrage. (Luc IX, 62.) Jésus suit d'un œil attentif la destinée des divers grains de blé que le semeur répand à pleines mains; il observe les oiseaux descendant des toits, les poules accourant de leurs poulaillers pour manger la semence tombée le long du chemin; il voit avec peine écraser le reste par les chars ou les pieds des passants. L'année s'avance dans sa course. Jésus signale alors ces bluets et ces coquelicots dont l'ennemi a répandu la semence dans les sillons; il regrette les tiges de blé qu'il faut fouler pour arracher l'ivraie. L'été est venu: les champs blanchissent pour la moisson. Jésus suit les travailleurs dans l'ardeur du jour; l'ivraie est liée en faisceaux pour la brûler; après la chaleur du midi arrive le repos du soir; le journalier reçoit son modeste salaire.

C'est à une étude approfondie de l'Ancien Testament — se trahissant non pas tant par des citations, mais par d'incessantes allusions et par des réminiscences, — que Jésus est redevable de cette éloquence qui se montre dans ses discours, soit en public, soit dans les synagogues. Il a vécu dans l'atmosphère même des hommes de l'ancienne alliance. On retrouve en lui le pathétique d'un Esaïe, la mélancolie d'un Osée, la douceur d'un Jérémie, cette faculté de goûter la nature qui distingue un Amos, l'esprit d'observation de l'auteur des *Proverbes*, le cœur et le sentiment du psalmiste. Comment démentir d'une façon plus décisive l'assertion que l'idée ne saurait, avec la totalité de ses éléments constitutifs, s'incarner dans un seul individu?

Jean avait devancé tous ses prédécesseurs, en déclarant qu'il ne s'agissait plus d'attendre le royaume des cieux ou de s'y préparer, mais qu'il fallait le conquérir. Toutefois il avait conservé l'élément d'ascétisme qui caractérise la piété de l'ancienne alliance. C'était par une méthode exclusivement négative qu'on s'était jusque-là proposé de sanctifier le peuple. Aussi le cercle des choses dont il fallait s'abstenir avait-il été sans cesse en s'élargissant. C'était à qui laisserait les autres en arrière, en fait de jeûnes, de prières ou de repentance. Les disciples de Jean avaient sous ce rapport rivalisé de zèle avec les pharisiens, les esséniens et les sadducéens. Jusque-là on s'est borné à raisonner sur la constitution du royaume des cieux. Jésus se tourne vers Dieu lui-même pour savoir s'il n'y aurait donc pas une autre voie pour arriver à ce règne : « Es-tu donc le Dieu courroucé ? Le monde n'est-il qu'une vallée de misère parce que ta malédiction repose sur lui ? » La loi n'hésite pas à répondre affirmativement à cette question. Mais les mille échos de l'univers entier font entendre un non tout aussi catégorique. L'idée-mère de tout le judaïsme c'est que l'Eternel est un Dieu jaloux, punissant l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération. En présence de tous les signes de la colère divine qui font gémir le peuple, arrive un nouveau prophète déclarant, chose inouïe, que Dieu est le père des hommes, qu'il les a aimés dès le commencement du monde, preuve en soient les lis des champs et les oiseaux du ciel. Voilà ce qu'il y eut dans la prédication de Jésus d'éminemment nouveau, de surprenant et de consolant. Ces choses-là Jésus les a apprises dans ces mystérieuses relations avec Dieu qui lui font dire : « Nul ne connaît le Père que le Fils. »

Nous sommes en effet arrivés à un élément à tous égards nouveau, qu'il ne peut absolument pas être question d'expliquer par les circonstances extérieures, par le milieu où il a fait son apparition. Il a dû découler de la vie personnelle de Jésus. On a mis en avant des raisons puisées dans l'histoire contemporaine pour expliquer comment Jésus en est venu à reconnaître Dieu comme père. On a pensé aux aberrations dans lesquelles le judaïsme était tombé dans son besoin d'apaiser le

courroux de Jéhovah. Mais bien d'autres avant lui avaient été témoins de ces aberrations sans s'écrier: « Abba, c'est-à-dire père ! » — Il aura été inspiré par la vue de la magnificence de ce monde? Mais les lis de la Galilée ont fleuri pour bien d'autres, et le ciel n'était pas moins bleu pour les pharisiens et pour les sadducéens. Tous ces essais d'explications sont donc entachés d'une incurable futilité. La personnalité, voilà la source d'où proviennent d'une façon immédiate les grands événements historiques; cela doit couper court à toutes les interprétations destinées à montrer comment ils ont été possibles. Nous trouvons là le fil conducteur qui nous ramène immédiatement dans la région où se déploie l'action créatrice de Dieu. Même quand il ne s'agit que d'un simple génie mondain ou d'une vraie individualité, on ne réussit pas à les expliquer en n'y voyant qu'un pur résultat des circonstances antérieures. Mais voici ce que nous devons maintenir : Cette confiance filiale, qui faisait contempler en Dieu un père, ne pouvait se développer à ce degré d'intensité que dans un cœur pur, étranger à toute culpabilité, à tout péché; chez une individualité à l'abri des inquiétudes et du mécontentement, de la douleur que fait éprouver la conscience de l'humaine faiblesse; dans une âme complétement étrangère à ce pénible sentiment de n'être que l'ombre de ce qu'on devrait être. L'homme pécheur, la conscience souillée ou même simplement troublée se sentira éternellement en face d'un Dieu courroucé, vengeur, jaloux. Cette révélation: Dieu est le père des hommes! ne pouvait éclater que dans un cœur où l'image de Dieu se réflétait tout entière parce que le miroir était sans tache. En nous révélant Dieu comme père, Jésus a donné la preuve la plus éclatante que la nature était chez lui dans un état tout à fait normal.

Cette nouvelle conception de Dieu impliquait nécessairement un monde religieux absolument nouveau. Si le Dieu qu'il faut adorer est irrité et vengeur, la mission de la religion consiste à apaiser cette colère, en nous prescrivant des sacrifices, des prières et divers exercices ascétiques. Dieu est-il au contraire le père de l'humanité, l'unique devoir religieux consiste à l'aimer, et le royaume des cieux c'est tout simplement le sentiment filial

que l'homme éprouve en face de Dieu. C'est un royaume spirituel de l'amour filial; on ne vit que pour Dieu; on obéit d'une manière absolue à ses commandements. Aussi est-ce aux humbles, aux débonnaires, aux miséricordieux que ce royaume est promis; c'est là que les âmes altérées et affamées de la justice seront rassasiées; les cœurs purs verront Dieu; les pacifiques seront appelés ses enfants; les justes persécutés et méconnus auront ce royaume en héritage.

Voilà comment un royaume purement spirituel vient remplacer celui qui faisait l'objet de toutes les espérances des pharisiens. Dans leurs écoles, les anciennes promesses des prophètes s'étaient transformées en un programme politique. Pour le réaliser il fallait châtier le peuple, remporter des victoires décisives sur les Romains, provoquer une violente agitation contre l'aristocratie. Les conditions préalables étaient une guerre d'indépendance comme celle des Maccabées, puis un grand coup de théâtre, une manifeste intervention de Dieu. Jésus déclare au contraire: « Ne vous imaginez pas qu'il soit possible d'établir le royaume de Dieu comme un état de ce monde; vous ne pourrez en effet jamais dire de lui: il est ici ou il est là; c'est au milieu de vous qu'il est. Cette évolution résultait nécessairement de la nouvelle manière de concevoir Dieu. L'idée du royaume ne pouvait plus être présentée sous l'antique image d'un traité entre le Dieu jaloux et le peuple pliant sous le faix. Voyant en Dieu un père, les hommes ne le servent plus en vue de la récompense, mais par amour, afin qu'il devienne manifeste qu'ils sont les fils de leur père qui est dans les cieux. Ce n'est pas à cause de leurs œuvres que Dieu les aime, mais en vertu de cette bonté paternelle, de cette miséricorde qui fait lever le soleil sur les justes et sur les injustes, et qui se réjouit encore plus de voir un pécheur se convertir que cinquante justes persévérer dans leur voie. Cette nouvelle conception renverse le judaïsme par la base, avec toutes ses conséquences. Comment le culte du temple, les ablutions, les dîmes, les sacrifices, seraient-ils nécessaires du moment où le cœur est la seule chose que Dieu demande de son enfant? Comment espérer avec les rabbins contraindre Dieu à remplir les conditions du

traité alors que le véritable état modèle promis par Moïse aurait été réalisé? Les divers éléments de la théocratie s'écroulent les uns après les autres, car les fondements sont décidément renversés. Grâce à l'habitude, ce mot : *Dieu est le père des hommes*, retentit aujourd'hui aux oreilles de la multitude sans lui rien dire; pour le monde ancien, ce fut là une parole créatrice.

Après les nouveaux cieux, la nouvelle terre. Si le royaume des cieux consiste à voir en Dieu un père, il consiste également à voir chez tous les hommes des frères. Leurs rapports doivent être réglés non par la loi et le point de vue juridique, mais par la loi de l'amour qui fait plus qu'il ne doit, et plus qu'on ne demande de lui. De là tous les préceptes bien connus du sermon sur la montagne. Les membres de l'alliance, les hommes de telle caste ou de tel parti, ne seront pas seuls au bénéfice de cet amour. L'homme doit être aimé simplement parce qu'il est homme, en tant que frère. Le monde antique ne s'était pas dit que les pauvres, les petits, les déshérités de ce monde avaient un cœur pour aimer et pour souffrir; le judaïsme avait restreint ses sympathies aux descendants d'Abraham; ce fondement de la conception du judaïsme tombe comme les autres. Vous n'aimez que ceux qui vous aiment? Les péagers et les païens n'en font-ils pas autant?

C'était là une parole qui ne pouvait manquer de détonner dans ce monde du judaïsme qui, grâce à une préoccupation jalouse de la loi, en était venu à ne presque plus produire que la haine et toujours la haine. Cette génération se croyait obligée de haïr les païens, les Samaritains, les péagers; le rabbin haïssait le prêtre, le pharisien, le sadducéen; les deux rivalisaient de haine pour le commun peuple. Jésus, au contraire, aime les uns parce qu'ils sont enfants d'Abraham, les autres à titre d'enfants de Dieu; car la certitude que Dieu est amour ne peut produire que l'amour dans ce monde où la haine suinte de toutes parts. Dès l'instant où l'on a saisi ces conséquences découlant de la nouvelle conception de Dieu, le royaume des cieux est fondé. Il n'est pas, en effet, comme les pharisiens se l'imaginent, la *récompense* de ceux qui accomplissent les pré-

ceptes de l'amour; mais l'observation de ce devoir constitue déjà ce royaume.

C'est encore là une différence entre Jésus et Jean-Baptiste. Le Précurseur avait compté sur une glorieuse théophanie comme récompense de celui qui aurait bien travaillé. Dieu lui aurait ainsi donné le royaume. Jésus l'apporte avec lui et il sait qu'il l'apporte. Aussi ne compte-t-il sur aucun secours extérieur; pas même sur les légions d'anges qu'il pourrait obtenir de son père. Le royaume à fonder doit reposer sur lui-même; c'est sur la vérité intérieure, sur la nature même des choses que Jésus le fera reposer. Il en a personnellement fait l'expérience, le royaume des cieux n'est rien d'autre que la disposition intérieure qui l'anime lui-même. Il a senti le tout premier que le travail de l'amour est déjà la félicité, la victoire anticipée alors que le combat dure encore. A quoi bon compter sur une récompense que Jéhovah viendrait décerner extérieurement? Que les hommes sentent comme lui et le royaume des cieux sera inauguré pour Israël tout entier, comme il l'est déjà pour lui-même.

Afin d'introduire la nation dans ce royaume exclusivement spirituel, il n'était pas nécessaire d'instituer de nouveaux rites ou de nouveaux exercices ascétiques, comme l'avaient pensé Jean-Baptiste et les esséniens. Il n'y avait uniquement qu'à recevoir la parole de Jésus et à s'attacher à sa personne. Celui qui croyait en lui pouvait entrer dans son royaume, mais celui-ci demeurait fermé à quiconque ne remplissait pas cette condition. Jésus n'avait plus qu'une seule mission à remplir, faire sentir au peuple la différence entre la justice extérieure et légale, au moyen de laquelle le pharisien s'imaginait mériter le royaume des cieux, et la justification intérieure qui est déjà le royaume des cieux. Si la loi réclame des fruits, Jésus insiste avant tout pour que les racines soient saines. La moralité ne consiste pas en une certaine somme d'œuvres intérieures; elle est essentiellement une disposition intérieure du cœur.

S'il demeure éternellement vrai que l'homme naturel ne comprend rien au monde spirituel qu'on lui annonce, Jésus devait plus que personne rencontrer des auditeurs peu disposés

à l'entendre. Le judaïsme les avait en effet habitués à compter sur les œuvres extérieures et à soupirer après les récompenses. Voilà pourquoi il ne dut pas se lasser de recourir sans cesse à de nouvelles images, à des comparaisons variées, afin de les amener à entendre par ce royaume promis quelque chose de supérieur et de spirituel. Jésus se refuse à fixer une fois pour toutes par quel moyen l'homme parvient à ce royaume. Il ne connaît pas une méthode uniforme pour tous d'arriver au salut ; il se garde bien de faire jouer un rôle prépondérant à l'élément extérieur, en signalant les symptômes classiques de la conversion. Les moyens d'arriver au royaume sont divers; ils varient d'un individu à l'autre. Pour celui-ci, c'est l'héritage d'une pieuse vie de famille (Math. VIII, 12, Luc XV, 12); cet autre, surpris au milieu des occupations absorbantes, s'aperçoit tout à coup du vrai sens et de la portée de la vie (Math. III, 44.). Plein de confiance dans les forces intrinsèques de la bonne semence, le divin semeur se garde avec le dernier soin de rien faire pour donner une constitution extérieure à son royaume. Les enfants du royaume ne se distingueront de ceux du monde ni par les philactères des pharisiens, ni par le baptême de Jean, ni par la vie en commun des esséniens. Il n'y a pas de moyen extérieur de savoir qui appartient ou qui n'appartient pas au royaume. Laissez-les croître ensemble jusqu'à la moisson, dit-il. Il ne redoutait rien tant que la séparation des siens, le danger de mettre la lumière sous le boisseau ou d'enlever au monde ce sel qui doit le préserver de la corruption.

Si le trait qui caractérise Jésus dans ses rapports avec Dieu, c'est de voir en lui un père ; un amour plein de commisération donne le ton à tous ses rapports avec les hommes. Le clergé trône à Jérusalem, les docteurs disputent dans les écoles. Quant aux masses, nul ne s'en préoccupe, excepté Jésus qui est plein d'une compassion immense, quand il voit le peuple errant çà et là comme des brebis n'ayant point de pasteur. Il est heureux de sentir qu'il peut leur porter secours à tous, si seulement ils y consentent.

Ici devait se poser une question délicate. Bien loin de vouloir

rompre avec le développement historique, Jésus tenait à présenter cette disposition parfaitement normale de l'homme intérieur qu'il réclamait, sous la forme concrète et nationale du royaume du Messie promis aux pères. Il devait donc être appelé à se demander s'il se servirait de la théocratie pour réformer la théocratie, de l'école pour modifier la notion de Dieu, des pouvoirs publics pour changer les circonstances extérieures. C'était là une méthode bien plus simple que de recourir à celle de l'individualisme, en allant glaner çà et là quelques individus perdus dans la foule. Ses rapports avec son peuple ne pouvaient en rien le détourner de la première méthode. Jésus a en effet le cœur ardent d'un patriote saluant Jérusalem comme « la ville du grand roi; » il prêche le respect de toutes les autorités établies; il veut rassembler les habitants de Jérusalem comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes.

Ce n'est donc pas par principe que Jésus évite de se transporter au siége de la théocratie, afin de s'emparer de tous les moyens qui pourront lui servir pour l'établissement de son règne. C'est tout simplement parce qu'il est Galiléen, et que le royaume tout spirituel qu'il est appelé à fonder, peut commencer aussi bien dans une partie du pays que dans l'autre. Demeurant dans la position où Dieu l'a placé, s'il ne repousse pas les procédés théocratiques, il ne les recherche pas non plus.

Si Jésus tient grand compte des signes de l'atmosphère, il ne se préoccupe en rien de l'horizon politique. Une seule pensée absorbait tous les politiques de l'époque, celle de la lutte du judaïsme contre le paganisme. Le nouveau prophète avait sous ses yeux des précédents illustres qui devaient l'engager à faire appel aux préoccupations patriotiques, devant lesquelles tout le reste pâlissait. Satan avait conduit Judas le Gaulonite sur une haute montagne d'où l'on pouvait contempler tous les royaumes du monde: les Arabes en guerre avec les Romains, les nombreuses armées des Parthes se répandant dans le pays, les enfants farouches de la Pérée en lutte avec les légions: tout semblait promettre la victoire dans de pareilles conjonctures. Judas et bien d'autres avaient cédé à la tentation, confondant

les espérances messianiques avec des idées politiques, ils en étaient venus à adorer le prince de ce monde et avaient succombé. En l'an 34 de notre ère on entendait la cavalerie des Parthes sous Artabane traverser le désert; Arétas armait ses bédouins; tout porte à croire que la pensée de recourir à l'épée pour sauver Israël était plus vivante et plus générale que jamais. On connaît la réponse de Jésus. Du reste la tentation de se mettre au service des puissances de ce monde, pour se les assujettir ensuite, ne peut être provenue des dispositions intérieures de Jésus; elle lui venait des circonstances mêmes qui l'entouraient. En face d'un peuple gémissant sous le joug étranger, il fallait une résolution peu commune pour promettre le royaume des cieux aux débonnaires et le titre d'enfants de Dieu aux pacifiques. Jésus eut cette résolution-là. La vivacité particulière avec laquelle il repousse toute sollicitation à profiter de l'agitation politique, montre que, dans le cours de son ministère, il n'a cessé de considérer cette pensée comme une tentation.

Jésus devait être encore moins porté à se servir d'une des écoles existantes pour avancer les intérêts de son royaume. Dans les beaux jours du rationalisme vulgaire, il était de mode de mettre en rapports étroits Jésus et les esséniens. La conception de l'univers était cependant diamétralement opposée. Jésus se borne à garder le silence sur leur compte; ce n'est qu'indirectement qu'il proclame, lui aussi, la valeur de deux de leurs règles de conduite; quand il parle de ceux qui s'abstiennent de se marier et quand il s'approprie leur maxime, la miséricorde vaut mieux que le sacrifice. (Math. IX, 12-13.)

Les pharisiens ne lui furent pas hostiles au début. Ils ne doutent pas de l'excellence de son message; ils se demandent seulement s'il est bien l'homme qu'il faudrait pour l'annoncer. Ce n'est que quand ils ont saisi ses principes spirituels qu'ils voient en lui un des plus dangereux séducteurs du peuple.

Le réveil provoqué par Jean-Baptiste est le seul événement contemporain auquel Jésus rattache sa mission. Il commence sa prédication quand le Précurseur est emprisonné, et d'abord après sa mort il envoie ses apôtres aux douze tribus pour ré-

péter après Jean : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche, » afin que le peuple comprenne que c'est bien la même œuvre qui se poursuit. Jésus s'est proposé de fonder toute une série de petites communautés qui s'ajoutant ensuite les unes aux autres comme cellule à cellule, formeront plus tard le grand royaume des cieux. Mais le moyen qu'il a choisi pour arriver à ce but est tellement modeste, qu'on comprend sans peine que son activité soit restée inconnue à des classes éloignées du peuple, comme celles dans lesquelles se mouvait l'historien Josèphe. Toutefois Jésus n'en a pas moins exercé une grande influence sur ceux qui l'entouraient. La sécheresse spirituelle de la synagogue et la maigre pitance qu'offrait la prédication de la loi expliquent cette déclaration : « Les troupes furent étonnées de sa doctrine : car il les enseignait comme ayant de l'autorité, et non pas comme les scribes. »

Aussi le peuple accourait-il en foule, attiré non-seulement par les discours de Jésus, mais par les guérisons et les expulsions de démons qu'il accomplissait par son influence personnelle et la puissance de sa parole. Les premiers faits de ce genre se manifestèrent à la suite d'un réveil religieux qui eut lieu à Capernaüm. St. Marc, qui nous en a conservé le récit, nous dépeint Jésus pendant cette journée mémorable, fort animé, menaçant, irrité, plein de compassion, poussant des soupirs vers le ciel. (I, 25-43 ; V, 40 ; VII, 33 ; V, 9, 25.) Une disposition correspondante chez le peuple est indispensable pour que les guérisons s'accomplissent. Ce courant d'enthousiasme fait-il défaut ; celui qui s'approche de Jésus n'éprouve-t-il pas le choc électrique de la foi, les tentatives de guérison échouent pour la plupart. (Marc VI, 5.) Dans d'autres cas, la maladie reparaît lorsque l'enthousiasme s'est calmé, parce que les malades sont hors d'état de se préserver contre de nouvelles atteintes du mal. Jésus, du reste, présente ses guérisons comme en tout semblables à celles des rabbins ; ses disciples et des gens qui ne le suivent pas peuvent même en accomplir en son nom. Dans les temps de la primitive église, les fidèles avaient le sentiment de pouvoir effectuer des guérisons de ce genre ; seulement cette faculté n'était pas accordée à tous ; elle était même

intermittente chez ceux qui la possédaient. Quant à Jésus, comme il explique ces guérisons non pas au moyen d'une force secrète qui se trouverait en lui, mais par l'état moral du malade, il ne songe nullement à douter de lui-même. Lorsqu'il rencontre des échecs, il se borne à s'étonner de l'incrédulité de ceux qui l'entourent. S'il ne voit pas dans son pouvoir de faire des miracles la preuve de sa mission, il n'admet pas non plus qu'il suffise d'en faire en son nom pour être de ses disciples. Celui-là seul qui reçoit le royaume des cieux est de ses disciples. Aussi ne voit-il pas dans l'empressement des foules qui le suivent un progrès du royaume des cieux. Il défend de répandre le bruit de ses guérisons, il cherche autant que possible à se dérober à la multitude. Il ne se propose nullement d'opérer des conversions en masse. La plupart de ses discours sont adressés à un cercle étroit de disciples et d'apôtres, dont il s'occupe avec prédilection.

Le ministère de Jésus, soit en Galilée, soit à Jérusalem, réussit suffisamment pour fixer l'attention des scribes qui allèrent s'établir à Capernaüm afin de le surveiller. Après quelques tournées dans les villes païennes du voisinage, Jésus, se voyant de nouveau repoussé par les chefs du peuple, se consacre plus que jamais au relèvement matériel, moral et religieux des petits et des déshérités de sa nation. C'est alors aussi que les païens viennent à lui et lui arrachent, malgré sa réserve à leur endroit, cette exclamation caractéristique : « Je n'ai jamais trouvé une pareille foi en Israël ! » C'est à la suite de ces expériences que Jésus commence à ordonner à ses disciples d'aller dans le monde entier et d'annoncer l'Evangile à tous les peuples. Lors de sa première mission, il leur avait recommandé d'éviter les chemins des gentils et les villes des Samaritains.

En attirant à lui tous les éléments que la théocratie repoussait comme impurs, la foule ignorante et les gentils, Jésus devait entrer toujours plus en conflit avec les chefs du peuple. Les pharisiens ne peuvent voir qu'un apostat et un séducteur dans cet ami des péagers et des Samaritains, qui introduit les païens dans son royaume. De là cette polémique impitoyable que Jésus dirige contre leur esprit, leurs maximes et leur con-

duite. Comme contraste ou tempérament, il ne cesse de rappeler au peuple que son joug est aisé et son fardeau léger, et qu'au lieu de nouveaux tourments il apporte le repos aux âmes travaillées et chargées.

L'issue de la lutte montre assez que la majorité du peuple se rangea du côté des pharisiens. Le fanatisme devait l'emporter à Jérusalem et dans la Judée, car le peuple ne pouvait comprendre ce que serait un royaume des cieux dont la piété ne consisterait pas à accomplir en tout premier lieu les prescriptions de la loi. Jésus ne se trouva bientôt plus en sûreté, même en Galilée. Ce n'est pas assez d'éviter Capernaüm ; il faut encore qu'il change souvent de résidence.

Avant de monter à Jérusalem, Jésus fit un dernier voyage dans le nord sur les terres de Philippe, qui venaient d'être placées sous l'administration romaine. C'est dans le voisinage de Césarée de Philippe que pour la première fois il entretient ses partisans de sa dignité messianique. Jusqu'alors il s'était abstenu d'attirer leur attention sur ce sujet important, parce qu'il ne voulait absolument pas se donner pour le Messie, avant que chacun sût parfaitement bien à quoi s'en tenir sur la nature du règne qu'il entendait fonder. En acceptant avec solennité le titre de Messie que Pierre lui donne au nom des apôtres, Jésus saisit le sceptre de l'empire qu'il est venu fonder ; de prophète il devient roi. Aussi la légende qui nous le montre sur une montagne s'entretenant avec Moïse et Elie repose-t-elle sur une pensée aussi profonde qu'heureuse. C'est qu'en effet Jésus a bien été à ce moment au point culminant de toute sa carrière. L'idée messianique a décidément pris corps en lui ; il est devenu le centre personnel de ce royaume que les prophètes s'étaient bornés à annoncer. Jésus a conscience d'apporter le royaume de Dieu ; il sait qu'après lui on ne doit compter sur personne d'autre pour réaliser les espérances d'Israël. Avec les dons qui lui avaient été départis par la Providence, avec la mission qu'elle lui avait assignée, il ne pouvait faire autrement que se considérer comme la réponse que Dieu faisait aux prières de son peuple. Du moment où il avait la certitude de pouvoir réaliser les espérances et les promesses constituant la foi

messianique, Jésus devait se reconnaître lui-même comme le Messie. Il arrive à cette conviction, non pas en s'accommodant aux idées de son temps, mais par le développement parfaitement régulier de sa conscience. Il va sans dire que sa mission aurait eu un autre caractère si, au lieu de se développer sous les palmiers de Nazareth, Jésus avait vu le jour dans les forêts de la Germanie; si, au lieu d'avoir à combattre les rabbins, il s'était trouvé en face des druides. Mais il n'en est pas moins certain que pour Jésus les faits de sa propre conscience se présentent sous les formes qui étaient familières à la pensée hébraïque. Ce n'est que grâce à un prodigieux écart de la fantaisie qu'il est permis de concevoir un personnage historique arrivant à se rendre compte de sa propre vie intérieure, au moyen de notions autres que celles dans lesquelles se meut la pensée de son époque. Sans doute la position que Jésus prend à l'égard de l'idée messianique se trouve ainsi faire partie constitutive des circonstances historiques, du milieu dans lequel se passe sa vie; mais ce fait ne porte nulle atteinte au contenu des vérités du salut. Il est au contraire de la dernière évidence que si la vie des peuples a un sens et une portée; si une main intelligente dirige le cours de l'histoire; si d'une manière générale dans le monde les événements récents peuvent être mis en rapport avec ceux du passé; le fait de la vie de Jésus ne pourra jamais être compris autrement que comme la réalisation des promesses faites aux pères.

Mais du moment où le caractère messianique n'est ni un expédient, ni une accommodation, mais un fait d'expérience intime, il est évident que Jésus ne saurait être arrivé à la conscience de sa mission seulement dans le cours de son ministère public. La conscience de sa vocation messianique n'a pas été la résultante, mais le point de départ de son activité. Du moment où il avait compris clairement ce que devait être ce royaume promis par les prophètes, il devait s'être dit que le cœur qui seul portait ce royaume était cette source personnelle dont Dieu, selon sa promesse, voulait se servir pour faire déborder les flots de sa grâce.

Jésus se sait le Messie, parce qu'il a conscience de la mission

qui lui incombe. Aussi sa première préoccupation n'est nullement de se proclamer Messie, mais de s'acquiter fidèlement de sa mission en fondant le royaume de Dieu. Dès le début de sa prédication à Capernaüm, nous le voyons agir avec autorité, mais il en voile l'étendue plutôt qu'il n'y fait appel. C'est que le seul titre de Messie qu'il aurait assumé aurait réveillé dans l'esprit du peuple un ordre d'idées à tous égards étrangères à la vocation de Jésus. En transformant le règne messianique de la théocratie juive en un monde tout intérieur et moral, il avait dépouillé la dignité messianique de tous les attributs politiques. Mais ce n'était que lentement et doucement que ses adhérents pouvaient être amenés à comprendre ainsi les choses. Voilà pourquoi Jésus ne se contente pas d'éviter le titre de Messie; il combat de plus les idées courantes qui en font un fils de David. C'est qu'aussi longtemps qu'on voyait dans le Messie un descendant de David, on devait se représenter son règne comme le signal de la vengeance à exercer sur les gentils, le moment où les Juifs, devenus conquérants, établiraient leur puissance sur le monde entier. Le titre de Messie pouvait donner lieu à trop de malentendus pour que Jésus pût l'accepter de bonne heure.

Mais Jésus ne pouvait se contenter de répudier les éléments mondains qui altéraient la conception messianique. S'il se fût borné à annoncer le royaume des cieux comme avait fait le Précurseur, le peuple aurait compté sur un autre envoyé pour réaliser ce que lui, Jésus, possédait, ce qui ne pouvait s'obtenir que par la foi en sa personne. L'œuvre serait demeurée inachevée, et ses adhérents auraient attendu un Messie futur sur lequel il savait bien, lui, qu'on ne pouvait pas compter. En vue d'éviter les deux erreurs, Jésus se présente, à la vérité, comme le centre du royaume; mais il prend le plus humble de tous les titres servant à désigner le Messie; un nom assez significatif pour faire comprendre que le royaume a trouvé en lui son chef, et qu'il ne faut pas en attendre un autre, mais cachant en même temps toutes les espérances terrestres, que rappelaient inévitablement les termes ***Messie*, *Fils de David*, *Fils de Dieu***. Evitant et de décliner et de s'attribuer ces autres titres, il s'appelle tout simplement le ***Fils de l'homme*** dont Daniel a annoncé la

venue. En prenant ce titre officiel, Jésus ne fait pas nécessairement allusion à sa dignité messianique, mais il indique suffisamment la position toute particulière qui lui est assignée dans le royaume. C'est ce Fils de l'homme qui sème la bonne semence dans le champ, qui a le pouvoir de pardonner les péchés, qui est maître même du sabbat. C'est ainsi que Jésus ne veut pas déclarer ouvertement et directement qu'il est le Messie; mais laisser germer et mûrir cette pensée dans le cœur de ses adhérents à mesure qu'ils comprennent toujours mieux quel genre de Messie il est, et quel royaume il leur apporte.

Dès l'instant où les apôtres, par l'organe de Pierre, avaient montré qu'ils en étaient là, le moment était venu de faire comprendre à la nation entière que le Messie était venu et que c'était à elle à fonder le royaume. Jésus ne pouvait se faire aucune illusion sur le résultat de cette ouverture, mais il ne pouvait non plus reculer devant l'accomplissement du devoir que Dieu lui avait mis au cœur. L'unique ressource c'était de monter à Jérusalem. Il ne se serait pas acquitté de la plus importante partie de sa mission s'il n'avait pas annoncé à la nation entière, réunie dans sa capitale, que le royaume et son roi avaient bien réellement fait leur apparition. Jusqu'à présent il a pris grand soin d'échapper aux embûches des pharisiens et d'Antipas; maintenant il montera résolûment à la fête, tout en sachant parfaitement qu'il marche à la rencontre de la mort. Au moment même où il se déclare Messie, il annonce sa mort et repousse vigoureusement comme une tentation les paroles de Pierre, qui lui ouvre d'autres perspectives.

Prétendre que cette prévision fut chez Jésus un don prophétique et la séparer de son milieu historique, au nom de la critique ou de la dogmatique, serait méconnaître entièrement la situation concrète qui ne pouvait se dénouer autrement. Pour comprendre que Jésus ait ainsi prédit sa mort, il n'est pas même nécessaire d'évoquer la tête sanglante de Jean-Baptiste. Déjà rejeté par le peuple, il ne peut se faire la moindre illusion sur le sort qui lui est réservé, lorsqu'il porte la main sur la couronne du Messie, surtout quand il monte à Jérusalem, qu'il sait depuis longtemps être le tombeau des prophètes.

Après avoir assisté aux scènes de Golgotha, les apôtres ont fait parler Jésus comme s'il s'était attendu au supplice romain de la croix ; il pensait, au contraire, être mis à mort par le peuple. Ayant soin de se tenir dans les états de Pilate, il n'avait pas à craindre une fin semblable à celle du Précurseur, qui lui apparaissait comme contrastant avec la sienne : il savait uniquement que lui aussi devait compter sur la mort.

Deux questions importantes durent alors se poser dans son esprit : comment aura lieu le développement subséquent du royaume si le roi est enlevé dès l'instant où il se fera connaître? Comment s'expliquera-t-il à lui-même cette fin sanglante qui paraît en contradiction avec sa dignité de Messie? C'est alors que Jésus déclare avec une conviction ferme qu'il est venu afin de donner sa vie en rançon pour plusieurs. Echappe-t-il à la fin qui lui a été assignée par le Père, le royaume s'écroule avant même d'avoir été fondé; se laisse-t-il baptiser du baptême qu'il a en perspective, son sang devient le sceau de l'alliance nouvelle. Voilà pourquoi il a terminé son ministère par cette bénédiction : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs. »

La mort néanmoins ne met pas un terme à la mission de Jésus. A travers le sombre voile, il contemple d'un œil assuré l'avenir de son royaume, qu'il ne peut concevoir privé de l'activité du fondateur appelé à en être le centre, le roi. Il n'est pas seulement très convaincu que ceux qui lapideront le corps ne sauraient atteindre l'âme, il a le sûr pressentiment du génie : son activité personnelle se prolongera au delà des limites de l'existence terrestre. Mais comment exprimera-t-il cette idée? Il ne peut en appeler ici à l'analogie, ni à l'expérience de ceux qui l'écoutent. Force lui est donc d'exprimer ce pressentiment de son âme au moyen d'images empruntées aux représentations religieuses. Aujourd'hui encore, le mourant ne se représente-t-il pas la persistance de son être au moyen des images de sa jeunesse et de son église, tout en se disant bien que ce saint hiéroglyphe traditionnel n'exprime pas d'une manière parfaite ce que la voix intérieure affirme en lui? C'est ainsi que, continuant à faire des emprunts à Daniel, Jésus décrit son activité

subséquente sous la forme d'un retour pour le jugement sur les nuées du ciel. La distinction que nous faisons entre l'idée et le symbole n'existait pas pour Jésus et pour ses disciples; de même qu'un philosophe de nos jours ne peut se représenter son immortalité que comme une *durée* après la mort, bien qu'il sache que le temps n'est qu'une forme subjective de la pensée humaine. Jésus, vrai homme, doit parler le langage de son époque, se mouvoir dans le cercle d'idées de ses contemporains, et, comme tous les mortels, ne contempler la grande énigme que par un miroir, obcurément, pour voir ensuite face à face. Afin de savoir jusqu'à quel point l'image empruntée à Daniel a pu être une expression fidèle de ce que Jésus ressentait, il faudrait pouvoir se mettre à sa place, au point de vue du Christ qui devance plusieurs milliers d'années et qui sent en lui une force appelée à vaincre le monde. Un fait demeure en tout cas certain : les premiers fidèles se seraient bientôt dispersés si Jésus leur avait dit, sous une forme moins populaire, qu'il serait à tout jamais d'une importance capitale pour son royaume. Il est manifeste que Jésus a cru revenir sur les nuées du ciel comme Daniel l'avait prédit; en supposant que cette croyance ne s'est formée que plus tard, on enlèverait leurs traits caractéristiques à quelques-unes des plus importantes paraboles ; on laisserait complétement inexpliquée une partie considérable de l'histoire que la tradition a fait passer dans les synoptiques. D'autre part, il est incontestable que le plus ancien narrateur déjà a puisé à deux sources pour compléter les discours qui parlent du second avènement de Jésus. Les détails sur le moment du retour et les signes précurseurs qui doivent l'annoncer proviennent manifestement des expériences de la primitive Eglise; ils lui ont été inspirés par l'ardent désir de voir ce second avénement. L'image de la christophanie elle-même est empruntée aux descriptions que Daniel et Hénoc ont faites des derniers temps, comme les comparaisons et la couleur le prouvent. Ces deux éléments font en même temps partie intégrante de la conscience chrétienne des premières églises de la Palestine.

Tout porte à croire que Jésus s'est proposé de sommer le

peuple rassemblé à Jérusalem de prendre un parti à son sujet; car il laisse de côté les formes pacifiques de son enseignement en Galilée pour se livrer à une ardente dénonciation des prêtres et des docteurs. Ce n'est plus l'agneau mené à la boucherie, mais bien le lion de la tribu de Judas. Il poursuit ses adversaires l'épée dans les reins, il en fait les objets de sa satyre, il les livre à la risée du peuple. Après son dernier repas il s'informe si ses adhérents ont des armes pour repousser au besoin toute tentative de meurtre.

Nous éprouverions une profonde répugnance à analyser, minute par minute, les heures les plus solennelles de l'histoire de l'humanité, en vue de faire ressortir l'importance qu'elles ont pour les événements contemporains. Il suffit de signaler les tendances qui concourent, historiquement parlant, à amener la mort de Jésus. On voit clairement que, pour les circonstances décisives, la tradition évangélique repose sur une base historique incontestable; car dans ce cas spécial elle attribue à chaque parti précisément le rôle caractéristique que lui font jouer les autres sources. Le parti des sadducéens ne voit dans les prétentions messianiques de Jésus qu'une tentative révolutionnaire; mais ils n'auraient pas abouti à leurs fins sans la haine des pharisiens, qui entraînent la multitude fanatique, en signalant en Jésus un faux Messie, un blasphémateur. Pilate est déjà tellement compromis auprès de Tibère que sa préoccupation dominante est de ne pas verser de nouveau du sang sans nécessité. Antipas sait trop ce que lui a coûté la mort de Jean-Baptiste pour verser inutilement le sang d'un nouveau prophète; mais le «fin renard» a bien soin de renvoyer l'accusé revêtu d'un manteau de pourpre, comme pour confirmer l'accusation des sadducéens. Pilate ne saurait résister plus longtemps sans s'exposer à l'accusation d'avoir provoqué une révolte dans cette province éloignée, en délivrant un séditieux. Et puis, s'il osait relâcher Jésus, la multitude, toujours plus irritée, ne prendrait-elle pas alors les armes, ce qui l'obligerait lui-même à un nouveau massacre qui ne pourrait manquer d'être le dernier? Le caractère et la position de Ponce Pilate étant donnés, il ne pouvait

agir autrement qu'il ne fit. La mort de Jésus fut donc une conséquence inévitable des circonstances.

Il n'est pas nécessaire d'ajouter que les causes finales de cet événement appartiennent à un ordre de choses différent et supérieur. A cette question : pourquoi Jésus a-t-il été crucifié ? notre foi donne une autre réponse plus complète. L'histoire de l'idéal ne peut en effet jamais être comprise d'une manière fragmentaire ; elle a une plus haute portée que quelques jours passagers de trouble et de tumulte, une signification éternelle, un contenu absolu qui appartient, non pas au récit des faits contemporains, mais à l'humanité ; chacun doit adorer le mystère de grâce qu'elle lui révèle.

J.-F. Astié.

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE

DES ÉCRITS DE PLATON

PAR

GEORGE GROTE[1].

Après avoir passé en revue les œuvres de Platon telles qu'elles se trouvent énumérées dans le catalogue de Thrasylle, on se sent disposé à adhérer au jugement porté sur le philosophe grec par Cicéron. C'est bien le penseur « varius et multiplex et copiosus, » dont les écrits se distinguent de toutes les productions littéraires de son temps par la diversité des points de vue et des méthodes, le nombre des questions débattues, l'abondance des prémisses, la richesse des développements. Aussitôt qu'on essaie de caractériser toute l'œuvre platonicienne par un attribut général et unique, on s'aperçoit bien vite que, vrai peut-être à l'égard d'une portion de cet ensemble, il est réellement inapplicable à toutes ses autres parties.

A en croire certains critiques de l'antiquité, Platon aurait été avant tout un sceptique, une sorte de chercheur, d'investigateur, aussi peu dogmatique que possible, ne se mettant pas en souci d'établir ni de prouver aucune thèse positive. Il y a dans ce jugement l'exagération d'une vérité incontestable. Platon est sceptique dans un certain nombre de ses dialogues, il est dogmatique dans d'autres. Ce qui est vrai, et ce que montre le catalogue de Thrasylle, c'est que les dialogues sceptiques, consacrés à l'examen pur et à la discussion désintéressée, sont

[1] L'auteur, déjà connu par une histoire de la Grèce, a publié en 1865 un ouvrage en trois volumes, intitulé *Plato and the other companions of Socrates*. Le fragment dont nous offrons à nos lecteurs une traduction abrégée est tiré du volume I, chap. 6.

plus nombreux que les dialogues dogmatiques, qui renferment le développement d'une doctrine arrêtée.

D'un autre côté, Aristote a reproché aux expositions de son maître de flotter entre la prose et la poésie; selon lui, il n'y a pas jusqu'à la théorie platonicienne des *Idées* qui ne doive à des métaphores poétiques tout ce qu'elle a de plausible et de spécieux. Cette affirmation n'est exacte qu'à moitié. Sans doute plusieurs dialogues débordent d'une poésie exubérante, que non-seulement Aristote, mais encore d'autres critiques contemporains de Platon, habitués au ton simple de la plupart des écrits sortis de l'école socratique, ont déclarée hors de place et excessive. Les nombreux mythes qui se rencontrent dans le *Phèdre* et ailleurs sont expressément dénoncés comme une infraction aux conditions de la vérité philosophique et de toute appréciation logique. Ce n'est pas tout : la vivacité dramatique et l'art d'introduire les interlocuteurs, de les mettre en scène, de les opposer les uns aux autres, sont quelquefois poussés à un degré qui montre que si Platon avait écrit pour le théâtre, il eût pu disputer avec succès le prix aux fêtes de Bacchus. Toutefois, ici encore, on aurait tort d'étendre cette observation à tous les dialogues de notre auteur. Le *Parménide*, le *Timée* et les *Lois* ne présentent rien de pareil. Le *Timée* renferme l'exposition de tout un système cosmique, où le mysticisme, les affirmations dogmatiques abondent, mais où, par contre, la vérité de la théorie n'est ni établie par aucun argument rationnel, ni soumise à l'épreuve de la contradiction. Les *Lois* sont remplies de discours sur la morale et d'anathèmes religieux, proclamés sur le ton d'une autorité dictatoriale.

Schleiermacher et d'autres ont signalé dans la forme du *dialogue* un caractère essentiel à tous les ouvrages de Platon. Prise à la lettre, cette affirmation est incontestable. C'est toujours, en effet, par la bouche d'un certain nombre d'interlocuteurs que Platon exprime ses pensées ; jamais il ne parle en son propre nom. A l'exception des *Lettres* et de l'*Apologie*, dans laquelle il faut voir une rédaction du discours prononcé par Socrate lui-même, toutes les œuvres de Platon que nous possédons aujourd'hui sont des dialogues. Mais ce nom commun désigne

bien des choses différentes. Dans le *Timée* et le *Critias*, le dialogue n'est que l'introduction à une exposition continue. Dans le *Ménéxène*, il prépare le discours oratoire qui occupe la plus grande partie de cet écrit. D'autre part, dans les *Lois*, le *Sophiste*, le *Politique* et ailleurs, le dialogue cesse d'être une discussion, une lutte intellectuelle entre deux esprits indépendants ; il n'empêche pas l'exposition d'être au fond toute didactique. L'interrogatoire se réduit à une pure affaire de forme. Les questions du maître n'ont d'autre effet que de prévenir la fatigue chez son auditeur par des interruptions opportunes, et de provoquer l'expression de son assentiment à ce qu'il vient d'entendre. Pour que l'appréciation de Schleiermacher soit applicable à toutes les compositions de Platon, il faut donc considérer la forme et non l'essence du dialogue.

La vérité est qu'on ne parviendra jamais à concilier dans une unité supérieure les manifestations diverses du génie de Platon, en d'autres termes à caractériser son individualité intellectuelle par un attribut qui convienne également à toutes ses productions. Sceptique et dogmatique, libre penseur et mystique, mathématicien, philosophe et poète (satirique et érotique), rhéteur et artiste, Platon fut tout cela à la fois, ou du moins successivement pendant les cinquante années de sa vie littéraire. Tantôt c'est sa merveilleuse puissance dialectique qui l'entraîne à proposer une longue suite de doutes ingénieux et de contradictions non résolues ; tantôt une sorte d'animosité théologique lui fait poursuivre ceux qui méprisent Hélios et Séléné, ou mieux la providence infinie des dieux. Une fois il fait l'aveu d'une ignorance universelle, il raille l'illusion, aussi funeste que générale, de ceux qui prétendent savoir quelque chose ; une autre fois, il n'hésite pas à décrire toute la genèse du monde comme si le démiurge l'avait initié à ses plus secrètes pensées. Ici, l'amour passionné que la vue de beaux adolescents ou la contemplation des idées éternelles éveillent dans l'âme est glorifié comme une inspiration religieuse, une sorte de délire divin, qui entraîne et soulève la calme raison de l'homme (*Phèdre*) ; là, tous les mouvements violents de l'âme se trouvent stigmatisés et interdits, et la froide impassibilité de l'intelligence

est déclarée seule digne du vrai sage (*Philèbe*, *Phédon*). Dans un même dialogue, le dithyrambe et le mythe succèdent à la satire, et les thèses morales les plus opposées sont défendues tour à tour (*Protagoras*, *Gorgias*). Le génie dramatique de Platon est assez puissant pour couvrir de son prestige ces mille inventions et leur communiquer la force et la vie. On dirait, — pour nous servir d'une comparaison du maître lui-même, — quelqu'une de ces créations de la mythologie grecque, où les membres de plusieurs corps d'animaux distincts et disparates sont réunis de manière à former par leur assemblage un individu unique.

Ce n'est pas tout. Nous ne connaissons Platon que par ses dialogues et quelques informations peu nombreuses. Nous n'ignorons pas toutefois qu'il a été autre chose encore qu'un écrivain et le compositeur des dialogues que nous avons entre les mains. Il a enseigné, il a été le chef d'une école. La direction de cette école, qu'il avait entreprise vers l'an 586 avant J.-C., et qu'il continua avec gloire pendant toute la seconde moitié de sa vie (quarante ans environ), fut son œuvre la plus considérable, et c'est sans doute à son école plus encore qu'à ses écrits qu'il dut son influence sur ses contemporains. Or, que savons-nous de ce que fut Platon comme maître et chef d'école? Rien, ou à peu près rien. Les allusions que nous rencontrons chez quelques commentateurs d'Aristote excitent notre curiosité sans la satisfaire. Les seules données, en petit nombre, que nous possédons relativement à l'enseignement de Platon, se rapportent uniquement aux leçons qu'il donna sur le *Souverain Bien*, à l'époque où Aristote vint l'entendre, c'est-à-dire pendant les dix-huit dernières années de sa vie. Aristote et d'autres auditeurs en firent des extraits. Le premier avait même, dans un ouvrage aujourd'hui perdu (*de Bono* ou *de Philosophia*), rapporté l'enseignement oral du maître, en l'accompagnant de ses propres explications et de l'exposition des doctrines pythagoriciennes analogues. Nous savons que Platon discuta sous la forme d'expositions continues les concepts les plus élevés et les plus transcendants, ceux qui étaient à la base de sa théorie des *Idées* ou des *Nombres idéaux*, le *Un* et la *Dyade indéterminée*, le *Grand* et le *Petit*, etc., et que ces expositions étaient

obscures, mystiques et difficiles à entendre. Aristote nous a transmis sur ce point une observation digne de remarque. Le sujet annoncé des leçons de Platon, était le *Souverain Bien*. Sur cette indication, un grand nombre de ceux qui étaient venus écouter l'illustre disciple de Socrate croyaient qu'ils allaient l'entendre passer en revue et comparer entre eux les différents objets auxquels les hommes attachent d'ordinaire l'idée de *bien*, la santé, la force, la beauté, le génie, les richesses, le pouvoir, etc. Mais grande était leur surprise, quand le maître, laissant de côté la discussion que leur avait semblé promettre le titre de ses leçons, se mettait à discourir sur l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, et s'appliquait à démontrer l'identité du Bien avec le Un, opposée à l'identité de l'Infini ou l'Indéterminé avec le Mal. Nous voyons par là, d'abord, que les leçons de Platon dépassaient souvent la portée de ses auditeurs, et ensuite, qu'elles n'étaient pas réservées à une catégorie particulière de disciples avancés, déjà préparés par des exercices spéciaux à les comprendre. Sans cela, elles n'auraient pas donné lieu à la surprise mentionnée par Aristote. Nous apprenons encore que si le *Philèbe*, les *Lois* et certaines parties de la *République* offrent quelques analogies avec l'enseignement donné par Platon dans ses leçons *de Bono*, cet enseignement est cependant beaucoup plus conforme à la doctrine que lui attribue Aristote qu'à aucune théorie développée dans les *Dialogues*. Il représente la phase dernière du platonisme. Les *Idées*, conçues d'abord comme des entités, s'y trouvent identifiées avec les nombres ou symboles des Pythagoriciens. Le récit d'Aristote témoigne du mysticisme et de l'obscurité de la philosophie de Platon, dans son dernier développement. Mais sommes-nous autorisés à considérer les leçons du disciple de Socrate, sur le *Souverain Bien*, comme le type de son enseignement en général, depuis le jour où il offrit à un cercle d'auditeurs l'exposition suivie de certaines matières philosophiques? Pas tout à fait, car un passage remarquable de Dion témoigne de l'ascendant extraordinaire que Platon avait acquis, par ses leçons aussi bien que par ses entretiens, sur une jeunesse ardente.

Seules quelques lettres nous montrent Platon parlant en

son propre nom à des individus déterminés. Il les écrivit toutes à plus de soixante ans, et presque toutes aussi sont adressées à des Siciliens et des Italiens, Denys II, Dion, les amis de ce dernier, et Archytas. Etudiées au point de vue de l'enseignement de leur auteur, ces lettres attestent, d'une part, le peu de cas que faisait Platon de l'exposition directe et écrite pour la réelle instruction du lecteur, et, de l'autre, sa répugnance à publier sous son nom et sous sa responsabilité personnelle aucune exposition de ce genre. A ceux qui l'interrogent sur sa doctrine, il répond avec une obscurité préméditée et de manière à dérouter les intelligences ordinaires. On ne saurait s'en étonner, si l'on se rappelle que Platon se pénétra profondément des opinions des Pythagoriciens, et que ceux-ci avaient adopté intentionnellement un langage symbolique, s'abstenaient de rien publier, et ne se souciaient d'être compris que de leurs adeptes initiés par un long noviciat. Platon déclare que les derniers principes de sa philosophie ne peuvent être rédigés sous une forme accessible aux esprits ordinaires; qu'un petit nombre seulement de disciples privilégiés sont en état de les saisir, après qu'un puissant effort intellectuel et de nombreuses discussions ont fait pénétrer la lumière dans leur entendement. Il ajoute que cette initiation est le plus souvent précédée, chez celui qui la subit, par un sentiment douloureux de son indigence spirituelle, lequel peut persister pendant de longues années jusqu'au moment toujours inattendu où il fait place à la possession désirée.

Qu'on lise entre autres la seconde des lettres qui nous ont été conservées de Platon, adressée à Denys, probablement de 362-357 avant J.-C. On le voit s'y servir volontairement d'un langage énigmatique, afin que, dans le cas où la lettre se perdrait, le contenu en fût inintelligible à celui qui l'aurait trouvée. Il conseille avec insistance à son royal correspondant de ne pas s'entretenir des mystères de la philosophie avec les profanes, qui sûrement ne feraient qu'en rire, et de ne rien mettre par écrit, parce que la mémoire laisse infailliblement échapper ce qui a été une fois confié à l'écriture. C'est pour cela, observe-t-il, que moi-même je n'ai jamais rien écrit sur ces matières.

Il n'existe et il n'existera jamais aucun traité de Platon. Les idées qui se rattachent à son nom sont celles de Socrate, dans ses jours de jeunesse, de force et de gloire. Ailleurs, dans une lettre, écrite une dixaine d'années après la précédente, aux amis de Dion, nous lisons : « Je n'ai jamais rien écrit et je n'écrirai jamais rien sur ces matières. La tentative de les exposer par écrit a été faite par d'autres, en particulier par Denys ; mais ils ignorent ce qu'ils entreprennent. Je pourrais le faire moi-même mieux que personne ; quel meilleur emploi de ma vie que d'écrire quelque chose d'aussi utile aux hommes, et de faire connaître la nature à tous ? Mais j'estime que de tels enseignements ne conviennent qu'au petit nombre d'hommes qui, sur de premières indications, savent eux-mêmes découvrir la vérité. Quant aux autres, on ne ferait que leur inspirer un fâcheux mépris, ou les remplir de la vaine et superbe confiance qu'ils ont acquis les plus sublimes connaissances. Cette science ne s'enseigne pas comme les autres avec des mots ; mais, après un long commerce, une vie passée ensemble dans la méditation, elle jaillit tout à coup comme une étincelle et ressemble à une flamme qui se nourrit elle-même. »

Après cela Platon emprunte à la géométrie un exemple pour prouver en même temps l'inutilité des livres et celle des expositions directes. Il y a cinq stages à traverser pour arriver à la connaissance du cercle. D'abord, le nom ; puis, la définition, composée de noms et de verbes ; après quoi vient le diagramme ou dessin ; le quatrième degré est celui de la connaissance, de l'intelligence, de l'opinion vraie (νοῦς) ; le dernier est le ***noumenon*** (αὐτὸ-κύκλος), le cercle idéal ou intelligible, le seul objet véritable de la connaissance. Le quatrième élément n'est ni dans les noms, ni dans les figures des corps, mais dans les âmes ; il suppose les trois premiers, mais en diffère par sa nature ; des quatre conditions que suppose le cinquième degré, il est celle qui, par ses ressemblances et son affinité naturelle, se rapproche le plus de ce cinquième degré, tout en en différant. Or, les trois premiers degrés, dit Platon, offrent une forte tendance à l'erreur et à la confusion. Le nom est nécessairement équivoque, incertain, sujet à des fluctuations ; la défini-

tion a les mêmes défauts et embrasse souvent, avec les propriétés universelles ou essentielles, ou en leur place, des propriétés qui ne sont que particulières ou accidentelles ; quant au cercle dessiné, il ne peut manifester le vrai cercle sans quelque variété accidentelle, et même sans quelques propriétés contraires à la réalité, puisque tout cercle que l'on trace touche à la tangente en plus d'un point. Par conséquent, aucun homme sensé ne reconnaîtra les purs concepts de son esprit dans une forme immuable comme le sont des mots ou comme l'est une figure. Si nous le faisons, nous avons le *quid* ou l'essence que nous cherchons, mêlé d'une manière inextricable à des éléments du *quale* (ou accidents), dont nous n'avons que faire. Nous n'obtenons qu'une notion confuse, et courons le risque d'être troublés, réfutés et humiliés par un examinateur habile qui nous demanderait compte des quatre stages qui nous ont servi de degrés pour y atteindre.

Cette confusion ne provient d'aucun vice de l'esprit, mais des défauts inhérents à chacun des quatre éléments. C'est à peine si un raisonnement exact, appuyé sur eux tous et qui conduit et ramène à chacun d'eux, est capable de produire la science. Pour cela il faut que les choses soient naturellement bien disposées, et qu'elles tombent dans un esprit bien disposé lui-même ; car ceux qui, par nature ou par corruption, sont mal disposés pour les sciences et la vertu, ne sauraient voir même avec les yeux de Lyncée. En un mot, quand un homme n'a aucune affinité avec la chose dont il s'agit, ni la pénétration ni la mémoire n'y font rien. Aussi les hommes qui n'ont ni affinité ni rapport avec le Juste et tout ce qui est bien, quelles que soient la promptitude de leur esprit et la facilité de leur mémoire, pas plus que ceux chez qui cette affinité avec le Beau et le Bien s'allie à un esprit lent et à une mémoire rebelle, ne parviendront-ils jamais à connaître toute la vérité sur la vertu et le vice. On n'apprendra à connaître ces deux objets aussi bien que le vrai et le faux sur l'être en général, qu'avec beaucoup de temps et de peines. C'est quand on a bien examiné, en les éclairant les uns par les autres, les noms, les définitions et les sensations de toute espèce, dans des discus-

sions paisibles où l'envie n'aigrit ni les demandes ni les réponses, c'est alors seulement que la lumière de la science et de l'intelligence se répand sur les objets et nous guide vers la perfection que la nature humaine peut atteindre.

Concluons qu'un homme de vrai mérite se gardera toujours de traiter les sujets les plus sérieux dans des livres destinés au public, de peur d'exciter l'envie et de s'exposer à être mis dans l'embarras. Et tout cela doit nous prouver, quand il nous tombe entre les mains ou un livre de lois écrit par un législateur, ou tout autre traité d'un autre écrivain, que, si l'auteur est un homme sérieux, les matières dont il traite n'avaient pas à ses yeux ce caractère, ou que, si elles l'avaient, son bon sens a succombé à quelque mauvaise influence.

Ainsi donc Platon repoussait et désapprouvait l'idée d'écrire en faveur du premier lecteur venu une exposition de la *Philosophia prima*, qui porterait son nom et dont il assumerait la responsabilité. Voilà pourquoi il a donné à tous ses écrits la forme dramatique. Il n'y a pas en philosophie d'opinion qui n'ait trouvé un avocat dans l'un ou l'autre de ses interlocuteurs. Il y avait dans le drame athénien une partie appelée *parabase*, dans laquelle un chœur s'adressait directement et ouvertement au public pour le compte du poëte. Cette partie, Platon ne la goûta jamais. Quelques-uns de ses dialogues (le *Phédon*, la *République*, le *Timée* et d'autres) renferment bien l'exposition de certaines doctrines sur les points les plus abstraits et les plus élevés de la philosophie; mais ces doctrines s'y trouvent toujours présentées sous le nom de Socrate, de Timée, etc. Οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος... Dans aucun de ses écrits Platon n'a formulé le programme de sa propre philosophie, n'a écrit un *symbolum fidei*, signé de son nom. Il n'y a pas jusqu'au plus dogmatique de tous ses ouvrages, les *Lois*, qui n'ait conservé la forme du dialogue, et où les théories présentées ne le soient par des personnages d'emprunt.

Le point de vue de notre philosophe s'explique par les considérations suivantes.

Et d'abord, s'il répugne à confier ses opinions à l'écriture, c'est qu'il ne veut pas les rendre publiques, les proposer à une

multitude ignorante, mal préparée, et croyant savoir quelque chose. A s'adresser à de pareils lecteurs, il n'y a aucun profit; il y a par contre un inconvénient, celui de provoquer leurs railleries.

En second lieu, il n'y avait sans doute, à l'époque de Platon. d'ouvrage élémentaire en aucun genre pour les commençants, Les *Eléments de géométrie* d'Euclide ne furent écrits à Alexandrie que plus d'un siècle après la mort de Platon. Or, si notre philosophe nie que des expositions écrites, alors à peine connues, puissent être utiles au disciple, c'est qu'il leur oppose la présence continue et l'entretien d'un maître compétent qui, au lieu de se borner à une exposition directe, discute le sujet sous toutes ses faces, adresse avec art à son élève une suite de questions, accommode ses explications et ses interrogations aux facultés de celui-ci, au degré de son avancement, aux difficultés qui l'embarrassent et provoque ainsi son activité intellectuelle. La seule méthode d'enseignement approuvée par Platon est la méthode interrogative, appliquée par le maître sans contrainte d'aucune sorte, et avec toute la diversité que réclament les besoins particuliers et personnels de chacun de ses élèves.

Enfin tout enseignement, pour être efficace, doit, selon Platon, être en état de résister à l'épreuve du débat contradictoire. Il ne suffit pas que le maître sache, par des questions habiles, faire ressortir aux yeux de ses auditeurs les difficultés logiques que soulève toute étude sérieuse: lui-même doit être prêt à les écouter, leur opposer des réponses, et empêcher son interlocuteur de le confondre et de le mettre en contradition avec lui-même. A cette condition seulement, sa science sera une science vraie. Mais s'il en est ainsi, on comprend que le disciple ne puisse pas l'espérer de la lecture d'une exposition écrite. L'impression retirée d'une lecture est quelque chose de trop superficiel, l'esprit du lecteur est trop passif pour qu'il acquière par ce moyen la capacité de découvrir des points de vue nouveaux, et de résoudre les difficultés qui ne sont pas expressément discutées dans l'écrit consulté. L'unique moyen de fortifier l'intelligence et de l'armer solidement est donc l'entretien oral, le débat

contradictoire, poursuivis avec persistance, la discussion des divers points de vue, l'exercice dialectique. Le but ne doit pas être la victoire sur un adversaire, mais l'analyse approfondie, l'examen raisonné de chaque question sous toutes ses faces, positive et négative. Ce n'est qu'après la pratique continue d'un exercice de ce genre, — l'application de la parole vivante d'un maître habile à l'esprit de son élève dont elle excite la capacité productive en même temps qu'elle le rend habile à se défendre, — qu'il pourra être obtenu une science capable de satisfaire aux exigences de l'épreuve socratique.

Après avoir vu la répugnance insurmontable de Platon à produire devant le public, sous son propre nom et la responsabilité personnelle qui s'attache à ce qui est écrit, ses opinions sur les plus hautes questions de la philosophie, nous ne nous étonnerons pas que rien n'ait été publié de son enseignement dans l'Académie. Il aurait sans doute pris soin de détruire toute publication pareille, comme il exhorta Denys à détruire la lettre qu'il lui avait adressée. Il est douteux qu'il ait approuvé Aristote et Hestiée, de faire des extraits de ses leçons *De Bono* et de les communiquer au public.

Cette répugnance est un trait caractéristique de notre philosophe; elle s'explique chez lui par l'impression que lui avait laissée le sort de Socrate, aussi bien que par une préférence naturelle pour la méthode de son maître. Quant à la question de savoir jusqu'à quel point il cacha en effet ses opinions au public, ou même s'il les lui dissimula volontairement à un degré quelconque, nous n'essayerons pas de la résoudre. Les personnages d'emprunt qu'il fait parler dans ses dialogues et le voile dramatique de ses écrits lui donnaient une plus grande liberté pour l'expression des idées, et cette plus grande liberté fut le but même de la forme d'exposition qu'il employa. Il est impossible aussi de savoir avec certitude, d'une part, dans quelle mesure les théories qu'il exposait dans ses leçons à un auditoire spécial différaient des opinions que les dialogues portaient à la connaissance de la généralité des lecteurs, et de l'autre, à quel degré les unes et les autres différaient de ses entretiens avec un petit nombre de disciples avancés. Cette diffé-

rence était sans doute considérable. Aristote attribue à son maître un certain nombre de doctrines qui ne se trouvent pas dans les écrits de Platon. Mais les doctrines auxquelles il fait allusion auraient pu être divulguées sans causer de scandale, parce qu'elles sont abstraites et difficiles à entendre. Peut-être, comme le dit Tennemann, Platon avait-il deux manières distinctes d'exposer la philosophie, l'une populaire et l'autre scientifique; mais il est certain que ses dialogues ne renferment pas l'exposition populaire à l'exclusion de l'exposition scientifique, ainsi que le prétend le même critique. Personne, assurément, ne croira que dans le *Timée*, le *Parménide*, le *Philèbe*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique*, etc., l'auteur ait écarté les questions difficiles et obscures qui auraient risqué d'effaroucher des lecteurs d'intelligence ordinaire. D'ailleurs, comme nous l'avons remarqué plus haut, les dialogues eux-mêmes diffèrent considérablement les uns des autres; quelques-uns sont tout à fait populaires et attrayants, d'autres présentent un caractère absolument opposé, et, entre ces deux classes extrêmes, il y a une grande variété de degrés. Ainsi donc il ne faut pas douter que Platon n'ait obtenu de grands succès à la fois comme professeur s'adressant à un auditoire spécial, et comme conduisant une conversation dans un cercle d'étudiants choisis; mais en quoi ces leçons et ces entretiens différaient-ils de ce que nous lisons dans ses dialogues? Nous n'avons, semble-t-il, aucun moyen de le savoir.

Quand il s'agit d'apprécier un philosophe, on veut savoir quel symbole il a proclamé et proposé à ceux qui se sont groupés autour de lui et l'ont reconnu pour leur maître, quel nouveau système il a enseigné, quelles vérités jusqu'à lui inconnues ou mal comprises il a produites et établies. Après cela, on s'enquiert des arguments dont il a fait usage dans ses démonstrations. En d'autres termes, on voit généralement dans un philosophe un homme d'autorité, ayant dans son esprit des opinions arrêtées et préparé à les exposer. Le lecteur lui demande des résultats positifs, appuyés sur une argumentation précise, le tout présenté sous une forme nette et claire. Toute prolixité,

toute discussion inutile à la démonstration de la thèse annoncée est par lui sévèrement condamnée. Il exige impérieusement des conclusions affirmatives.

Une classe nombreuse, la plus nombreuse, des dialogues de Platon, ne satisfait à aucune des exigences que nous venons de rappeler. Au lieu de conclusions positives, ils présentent les phases d'une longue investigation sans résultat définitif, et, qui plus est, avec des longueurs et des digressions volontaires. L'auteur n'y prétend nullement à l'autorité du philosophe. Non-seulement Platon n'y débite jamais de thèses en son propre nom, mais son personnage principal, celui qui le représente, déclare qu'il n'a point d'opinion arrêtée, que son seul but est de chercher la vérité avec l'aide de ceux qui l'entourent et dont il ne diffère que par une ardeur plus vive. Bien loin d'être l'exposition de la vérité par quelqu'un qui la possède devant d'autres qui l'ignorent, la philosophie est définie la recherche d'une vérité encore inconnue. L'investigation peut être proclamée utile pour elle-même, et salutaire alors même qu'elle n'aboutirait pas. L'habileté de Socrate ne consiste pas à rien produire de lui-même, car il avoue être absolument stérile: elle est tout entière dans l'assistance qu'il donne à la production chez les autres, dans son adresse à faire sortir d'un jeune esprit les réponses qui y sont renfermées, dans son art d'éprouver ensuite la vérité et la solidité de ces réponses, enfin dans son talent à démontrer et à réfuter l'erreur et à convaincre ses interlocuteurs de l'illusion de leur science.

Ce point de vue, que Platon a hérité de Socrate, est celui du plus grand nombre des dialogues. On y voit deux esprits également actifs à la poursuite de la vérité, quoique chacun s'y prenne de la manière qui lui est propre.

L'interrogateur ne suit pas un plan déterminé d'avance par lui: ses questions s'inspirent des réponses qui leur sont fournies. Il se borne à appliquer l'aiguillon indispensable à l'enfantement de ce que son interlocuteur a déjà dans l'esprit, et à éprouver par une suite d'interrogations les solutions proposées, jusqu'au moment où leur auteur est obligé d'en reconnaître lui-même l'insuffisance. Au milieu de tout cela, le répon-

dant est sans cesse provoqué à faire usage d'une entière liberté et à ne suivre que les inspirations de son propre jugement.

Le fait qui mérite surtout l'attention parce qu'il marque une phase particulière de l'histoire de la philosophie, c'est l'entière suppression du rapport de maître à élève. Socrate ne refuse pas seulement pour lui-même l'office et le titre de maître ou de docteur : il dirige les traits de sa mordante raillerie contre ceux qui y prétendent. Or, « l'élève » (pour nous servir d'une phrase fameuse d'Aristote) « est tenu de croire. » Il doit être un récipient passif de ce qui lui est communiqué par le maître. La relation entre eux est celle de l'autorité, d'une part, et de l'assentiment engendré par l'autorité, de l'autre. Mais Socrate n'exige point de l'homme une confiance implicite ; il y voit même un danger dont il cherche à le défendre. C'est une particularité de ces dialogues socratiques que le respect de l'autorité, au lieu d'être invoqué et appelé à se manifester comme c'est ordinairement le cas dans la philosophie, y est positivement désavoué et n'y joue aucun rôle. « Je n'ai pas formé mon opinion, je ne suis pas prêt à me rallier à un symbole quelconque ; je vous donne les raisons pour et contre chaque opinion ; vous devez décider par vous-mêmes. »

Ce procédé — la recherche de la vérité en tant qu'elle est une sorte d'inconnue — est complétement étranger au monde moderne. Toute discussion est conduite par des individus qui se donnent pour avoir trouvé ou appris la vérité et pour être en état de l'annoncer aux autres. Les traités philosophiques de Cicéron ne sont le plus souvent que les plaidoyers de deux antagonistes qui font profession l'un et l'autre de connaître la vérité, bien que Cicéron ne décide pas entre eux ; il s'écartent donc de la méthode du dialogue platonicien. Sans doute la recherche du vrai a sa place dans l'époque moderne comme dans l'antiquité, mais c'est un travail silencieux qui ne s'offre pas à l'attention. Les théories les plus satisfaisantes ont été précédées de plusieurs conjectures et de plusieurs tentatives infructueuses. Il peut arriver que le théoricien risque successivement diverses hypothèses. Kepler, dit-on, en a essayé dix-neuf qu'il s'est vu contraint de rejeter l'une après l'autre.

Mais toutes ces tentatives, tous ces procédés de vérification, ces doutes et ces refus motivés d'adhésion ne sortent pas du for intérieur de l'esprit du savant. Celui-ci s'en souvient sans intérêt, même avec déplaisir, et surtout il ne se met pas en frais pour les décrire en détail, comme s'ils pouvaient offrir quelque intérêt à d'autres. Probablement il est seul à les connaître, car il ne lui vient pas à l'esprit de suivre le programme platonicien, qui consiste à s'associer à un autre esprit, et à réaliser cette distribution du travail actif de l'intelligence dont le *Théétète* est un exemple. Il est arrivé que deux chimistes ont poursuivi en commun des expériences aboutissant maintes fois à des insuccès, à des désappointements et ne produisant peut-être aucun résultat. Si l'on possédait un procès-verbal de leurs conférences avant et pendant leurs essais, de leurs motifs pour hasarder telle conjecture, la rejeter ensuite et faire choix d'une hypothèse nouvelle, un compte-rendu de ce genre pourrait sur plusieurs points se comparer aux compositions de Platon. Mais à Athènes, au quatrième siècle avant Jésus-Christ, ce n'était pas un phénomène si rare que l'association de deux ou de plusieurs intelligences dans la recherche de la vérité. L'activité de l'esprit se partageait entre la rhétorique, qui s'adressait aux multitudes, acceptait toutes les notions établies et ne s'occupait dans la plupart des cas que de résultats particuliers, et la dialectique, qui consistait dans la discussion de certaines questions générales par quelques hommes d'élite. Le vrai Socrate fut le plus grand maître en cet art qu'Athènes eût jamais possédé : il savait (dit Xénophon) disposer à son gré de tous les disputants; il les faisait pivoter autour de son doigt. Une personne proposait une thèse, une autre l'examinait dans tous les sens ; le plus irrésistible de ces examinateurs experts en l'art de poser les questions était le vrai Socrate. Les neuf livres des *Topiques* d'Aristote (renfermant le livre des *Argumentations sophistiques*) sont destinés à fournir des suggestions et à prescrire des règles aux deux interlocuteurs de ces débats dialectiques. Quant à Platon, s'il n'a exposé aucune règle, il a donné dans ses dialogues des spécimens des procédés dialectiques qui lui sont particuliers. Plusieurs de ses contemporains, compagnons de So-

crate, firent comme lui, chacun à sa manière: mais leurs écrits n'ont pas survécu.

Des productions de ce genre sont surtout de nature à donner beau jeu à l'arme négative de la philosophie, dans le maniement de laquelle Zénon d'Elée était un maître consommé et fut plus tard surpassé par Socrate. L'arme négative n'est pas moins essentielle que l'affirmative pour établir un de ces systèmes raisonnés de la vérité que la philosophie aspire à produire. La réfutation et la preuve sont deux opérations d'une importance égale et qui se complètent l'une l'autre.

Celui qui réfute une proposition erronée, ou qui prémunit l'humanité contre le danger d'y donner son assentiment a bien mérité de la philosophie, alors même qu'il ne serait pas en état de rendre un service de plus, en mettant une vérité à la place de l'erreur. Les historiens de la philosophie ancienne considèrent généralement les sophistes et l'école de Mégare comme les représentants du procédé négatif, et de là viennent les épithètes peu flatteuses que d'ordinaire on ne se fait pas faute de leur appliquer. Le négatif (pense-t-on) ne doit être toléré qu'à petites doses, et même alors il ne doit être appelé qu'à jouer un rôle d'auxiliaire à côté de l'affirmatif; en d'autres termes si vous avez une théorie affirmative à proposer, il vous est loisible d'émettre telles objections que vous jugerez applicables à des théories rivales, mais seulement afin que la vôtre trouve un terrain déblayé. On regarde comme une vérité qui n'a pas besoin de preuves, qu'un aveu d'ignorance constitue une situation intolérable, dont chacun doit avoir honte pour sa personne et dont nul n'a le droit d'accuser autrui. Dès l'instant où vous ôtez au lecteur une solution affirmative, vous êtes tenu de lui en fournir une autre, de la vérité de laquelle vous vous portez garant. « Le roi est mort. — Vive le roi! » La vacance du trône est déclarée impossible. Il est évident qu'avec une application aussi restreinte, l'importance de la négation n'obtiendra jamais sa pleine manifestation. Le soin des plaidoiries est abandonné à un conseil, dont chaque membre ne présente que la partie de la négation qui est de nature à favoriser les intérêts de son client, et supprime ou

traite d'indifférents tels autres éléments de la question qui prouveraiént contre sa partie. Mais il n'est pas de théorie (spécialement sur les points discutés par Socrate et par Platon) à laquelle on ne puisse adresser des objections en plus ou moins grand nombre, la meilleure théorie n'étant vraie que par comparaison; et si une systématisation raisonnée de la vérité est le but qu'on cherche à atteindre, toutes ces objections doivent être exposées avec fidélité par la personne qui se présente comme leur avocat attitré, sans être préalablement gardées en réserve pour quelque dessein particulier et impossible à justifier. C'est dans le dialogue intitulé *Parménide* qu'on voit bien nettement à quel point Platon prenait au sérieux sa vocation de champion de la méthode négative. D'un bout à l'autre ce dialogue est une protestation contre l'affirmation présomptueuse, et la revendication d'une position d'indépendance absolue pour le négateur et l'opposant.

Tant qu'il n'a pas été satisfait aux réclamations de ces derniers, l'affirmant ne saurait être considéré comme étant quitte de ses obligations. En cette occasion, l'avocat de ces réclamations est le vétéran Parménide, qui en fait une énumération formidable; son antagoniste est Socrate, qui joue le rôle — une fois n'est pas coutume — de jeune et hardi affirmateur. Parménide n'est le champion d'aucune doctrine rivale. Il choisit, pour en faire les objets de sa critique, la théorie platonicienne des *concepts intelligibles* et sa propre théorie de l'*Un*: il indique toutes les objections qui doivent être levées, — toutes les contradictions qui doivent être résolues, — toutes les hypothèses opposées qui doivent être poursuivies dans leurs conséquences, — avant que l'une ou l'autre de ces théories puisse être affirmée avec assurance. Il est possible, même il est de fait que ces exigences élèvent une barrière insurmontable; Platon n'en a cure. Quelque grand que soit le labeur imposé, il est la condition *sine quâ non* dont dépend la recherche de la vérité, et à celui qui manquerait de la vigueur voulue pour parcourir toute la série de ces exercices, il ne saurait être donné de trouver et de défendre aucune vérité, du moins aucune vérité raisonnée. Il résulterait de là que, parmi les conditions requises pour la philoso-

phie, Socrate non moins que Platon, et Platon non moins que Socrate attribuaient à la méthode négative la même valeur qu'à la méthode affirmative et la jugeaient indispensable en tant que stage préliminaire. Mais Socrate faisait un pas de plus. La négative envisagée en elle-même, indépendamment de tout mélange avec l'affirmative, avait selon lui une importance intrinsèque, et il basait cette opinion sur une théorie psychologique nettement avouée et dépassant de beaucoup l'horizon des sophistes. Il pensait que la condition naturelle de l'esprit humain au sein des sociétés constituées n'est pas l'ignorance pure et simple, mais l'ignorance qui se prend pour la science, une croyance fausse ou non attestée, une fausse assurance de savoir. Le seul moyen de dissiper cette illusion est le stimulant actif de l'épreuve négative ou de la discussion contradictoire, laquelle a pour effet de lui substituer un état de doute ou un sentiment d'ignorance très pénible. Ce second état n'est pas, à vrai dire, le plus désirable possible. Il doit servir de préparation à un troisième état qui est le prix des efforts faits par l'esprit pour échapper à un sentiment aussi douloureux et pour s'élever, grâce à l'action prolongée du débat contradictoire qui à la fois le stimule et le dirige, à des croyances perfectionnées qui affirment et qui ont la force de se défendre. Mais, dût-on n'arriver jamais à cette troisième phase, la seconde n'en est pas moins, selon Socrate, un progrès positif sur la première, jugée par lui pernicieuse et humiliante. Dans son apologie, prononcée devant le tribunal des Dicastes, un mois seulement avant sa mort, Socrate proclame lui-même avec une chaleur et une décision singulières la conviction psychologique à laquelle nous venons de faire allusion. La fausse persuasion qui prévaut parmi les hommes au sujet de leur savoir, également répandue dans toutes les classes, cette persuasion pernicieuse et difficile à rectifier était chose si grave à son jugement, qu'il déclare lui-même lui avoir fait la guerre pendant toute sa vie, en vertu d'une mission qui lui avait été donnée par le dieu de Delphes, et avoir encouru par là la haine universelle de ses concitoyens. Arriver par un interrogatoire fait selon les règles à convaincre les hommes d'ignorance en ces matières que cha-

cun s'imagine lui être familières, telle avait été la mission de Socrate; son occupation constante avait été non d'enseigner, — il s'en jugeait incapable, — mais de faire sentir aux hommes leur propre ignorance en leur enlevant l'idée qu'ils possèdent la science. Quelque salutaire et indispensable que pût être un interrogatoire de cette nature poursuivi avec persévérance devant un auditoire, il devait nécessairement humilier celui qui en était l'objet, et ne pouvait guère manquer de le blesser et de l'irriter; nul n'y pouvait trouver plaisir, sauf quelques très jeunes auditeurs qui admiraient la subtilité avec laquelle il était conduit. « Je ne me distingue des autres, déclarait Socrate, et ne leur suis supérieur que par ce trait-ci, c'est que j'ai conscience de ma propre ignorance : le plus sage des hommes serait celui qui aurait conscience du même état, mais c'est en vain jusqu'à présent que j'en ai cherché un pareil. »

En faisant cette déclaration expresse, Socrate laisse lui-même percer la crainte que ses juges ne prennent son plaidoyer pour une raillerie et ne veuillent pas admettre qu'il parle sérieusement; il doute qu'ils aient la patience nécessaire pour l'entendre se réclamer d'une mission divine pour l'exécution d'un aussi bizarre programme. La déclaration était singulière, en effet, et il est à croire que plusieurs des dicastes en jugèrent ainsi, tandis que ceux qui la prirent au sérieux en reçurent une mauvaise impression. Jamais la valeur distincte de la méthode négative ou de la discussion n'avait été affirmée d'une manière aussi peu équivoque ni estimée aussi haut. Désabuser les hommes de ces fausses opinions qu'ils prennent pour le savoir, et les amener au sentiment désagréable qu'ils ne savent rien, — voilà l'œuvre qu'il fallait exalter comme le plus grand service à leur rendre parce qu'il mettait fin à un état d'esprit inférieur et servile. Pour bien entendre le but des dialogues d'investigation de Platon, — qui est d'éprouver, d'exercer, de réfuter, mais non de trouver et d'approvisionner, — on ne doit pas perdre de vue l'*Apologie*. Quiconque, après avoir lu le *Théétète*, *Lachès*, *Charmidès*, *Lysis*, *Parménide*, etc., serait tenté de s'écrier : « Platon, cependant, doit avoir eu dans l'esprit quelque doctrine ultérieure dont il désirait imprimer

la conviction, mais qu'il n'a pas formulée clairement, » verra par l'*Apologie de Socrate* qu'une telle conjecture ne peut se justifier. Platon est un chercheur, et son opinion n'est pas fixée; c'est ce qu'il nous dit lui-même, et je crois que c'est la stricte vérité, bien que la plupart de ses critiques ne veuillent pas en convenir. Le but des dialogues d'investigation se trouve indiqué clairement et suffisamment dans les paroles que Socrate adresse à Théétète. « Réponds sans crainte : car si nous poursuivons notre recherche, l'une de ces deux alternatives est certaine, — ou nous trouverons ce que nous cherchons, ou la persuasion dans laquelle nous sommes que nous savons ce qu'en réalité nous ignorons se dissipera. Or un tel fruit de notre travail ne serait point à mépriser. » Ce qu'étaient ces questions à propos desquelles, dans l'opinion de Socrate, on trouve universellement répandue la persuasion du savoir quoique la connaissance réelle fasse défaut, nous le savons, non-seulement par les dialogues de Platon, mais encore par les *Memorabilia* de Xénophon. Socrate ne touchait pas aux matières abstruses, — au système du monde, à l'astronomie, à la météorologie. Il ne jugeait pas ces études dignes d'encouragement, vu qu'elles lui paraissaient inutiles et même irréligieuses. Les sujets sur lesquels il avait l'habitude d'interroger étaient ceux de la conversation commune et familière de tous les jours, que chacun croyait connaître, et sur lesquels chacun était prêt à dire carrément sa façon de penser, le répondant étant tout surpris qu'on pût le presser de questions sur ces points ou qu'il y eût là matière au moindre doute et à un examen approfondi. Qu'est-ce que la justice? qu'est-ce que l'injustice? qu'est-ce que la tempérance et le courage? qu'est-ce que la loi, l'absence de loi, la démocratie, l'aristocratie? qu'est-ce que le gouvernement de l'humanité et quels attributs qualifient une personne pour ce gouvernement? Voilà des sujets qui défrayaient toutes les conversations et sur lesquels chacun eût ressenti quelque honte de s'entendre juger incapable d'émettre une opinion. C'est pourtant sur ces matières-là que Socrate découvrait un état d'ignorance universelle joint à une assurance ferme, mais illusoire de science. L'entretien de Socrate avec

Euthydème dans les *Memorabilia* de Xénophon, le premier *Alcibiade*, le *Lachès*, le *Charmidès*, l'*Eutyphron*, etc., de Platon — sont au nombre des spécimens les plus accomplis de cette sorte d'interrogatoire ou de discussion, — une série de questions auxquelles sont successivement données des réponses en nombre indéfini éprouvées l'une après l'autre et trouvées non satisfaisantes.

Les réponses que Socrate obtenait et examinait ainsi ne faisaient que reproduire simplement les opinions alors régnantes relativement aux matières sur lesquelles toute communauté possède des dogmes, des lois, des coutumes, des principes, des formes, des points de vue arrêtés qui lui appartiennent en propre. Lorsque Hérodote vint en Egypte, il fut étonné de trouver le jugement, les sentiments, les institutions et les pratiques des Egyptiens formant un parfait contraste avec ceux de tous les autres pays. Il observe la même chose, bien qu'à un moindre degré, à propos des Babyloniens, des Indiens, des Scythes et d'autres; et il n'est pas moins frappé de la vénération en laquelle chaque communauté tient ses propres croyances et ses propres mœurs, en même temps que de son indifférence et de son antipathie pour tous les symboles différents ou opposés qui prévalent ailleurs.

Cet ensemble de croyances et de prédispositions à croire, morales, religieuses, esthétiques, sociales, concernant les choses vraies ou fausses, probables ou improbables, justes ou injustes, sacrées ou profanes, honorables ou abjectes, respectables ou méprisables, pures ou impures, belles ou laides, décentes ou indécentes, déterminant ce qu'il est obligatoire de faire ou obligatoire d'éviter, la situation et les relations de chaque individu dans la société, et jusqu'aux espèces d'amusements et de récréations admissibles, — tout cela constitue un fait, un état de choses dont l'origine réelle est, dans la plupart des cas, inconnue, mais que chaque nouveau membre de la société trouve existant et qui l'entoure dès sa naissance. Il se transmet par tradition des parents aux enfants, et ceux-ci se l'assimilent par la vue et par l'ouïe sans presque en avoir conscience, sans qu'il soit besoin pour l'enseigner d'heures et

de personnes spéciales. Cet état d'opinion devient une partie de la nature de chaque personne, une habitude permanente de l'esprit ou un faisceau de tendances mentales qui servent à interpréter l'expérience particulière et à apprécier les individualités diverses. Nulle part cette collection d'opinions n'est exposée systématiquement, attaquée ou défendue : elle a sa sanction à elle, sanction réelle, la même qui est en vigueur en tous pays, à savoir la crainte d'encourir le déplaisir des dieux et la certitude d'avoir à souffrir de la part de ses voisins et de ses concitoyens. La communauté poursuit de sa haine, de son mépris ou de ses railleries quiconque, parmi ses membres, fait une profession contraire à son symbole social ou seulement le met ouvertement en question. Selon la différence des temps et des circonstances, sa haine se manifeste sous des formes différentes, tantôt par le bûcher ou l'excommunication, tantôt par le bannissement ou l'interdiction du feu et de l'eau, tout au moins par le retranchement de cette somme de support, de bon vouloir et d'estime sans laquelle la vie devient intolérable à un individu ; car la société, bien qu'elle n'ait qu'un pouvoir très limité pour rendre heureux chacun de ses membres, possède tous les moyens de le rendre méprisable. Le public orthodoxe ne reconnaît à aucun particulier le droit de scruter son symbole et de le rejeter en cas qu'il ne soit pas approuvé par son propre jugement et sa propre raison. Il s'attend à le lui voir embrasser suivant le cours naturel des choses, par le seul effet de l'autorité et de la contagion, — comme il l'a lui-même adopté, comme il a pareillement adopté la langue usuelle, les poids, les mesures, la division du temps, etc. En le repoussant, l'individu commet l'offense définie par les termes de l'accusation intentée à Socrate : « Socrate se rend coupable d'un délit en ne croyant pas aux dieux auxquels croit la cité, et en introduisant de nouvelles croyances religieuses. » *Nomos* (Loi et Coutume), notre roi à tous, pour emprunter l'expression qu'Hérodote cite d'après Pindare, exerce un pouvoir sans limite, spirituel aussi bien que temporel, sur les esprits individuels, moulant sur le type local les émotions aussi bien que l'intelligence, réglant pour chacun les sentiments, la croyance et la

prédisposition relativement aux nouveaux objets qui peuvent être proposés à la croyance, façonnant la pensée, le discours et les points de vue non moins que l'activité, et régnant sous la forme de tendances habituelles ou spontanées. Platon, lorsqu'il construit une société, institue des fonctionnaires spéciaux pour faire respecter dans les détails l'autorité du roi *Nomos*. Mais là même où il n'existe pas de ces fonctionnaires *ad hoc*, nous voyons Platon lui-même décrire en traits accentués les opérations de cette police spontanée, toujours présente, qui ne laisse porter aucune atteinte à l'autorité du roi *Nomos*, et qui, pour ne pas porter d'uniforme et n'avoir pas de titre reconnu, n'en est pas moins toute-puissante.

Toutefois il se rencontre généralement quelques esprits exceptionnels auxquels répugne cette domination, cette toute-puissance du roi *Nomos*, et qui s'attribuent le droit d'examiner et de décider par eux-mêmes divers points déjà réglés et fixés par l'orthodoxie régnante. Pendant les années de leur enfance et de leur adolescence, ces esprits-là doivent avoir été soumis aux influences communes, mais ils n'en ont pas gardé l'empreinte durable qu'elles laissent habituellement. Soit que la force intellectuelle interne de l'individu soit plus grande, soit qu'il se laisse imposer par quelque autorité nouvelle, soit encore (comme dans le cas de Socrate) qu'il croie avoir reçu des dieux une mission spéciale, — bref, d'une manière ou d'une autre, le caractère impératif de l'orthodoxie en vigueur autour de lui s'est assez affaibli dans son esprit pour qu'il se sente libre de sonder par lui-même l'ensemble des croyances et des sentiments de son entourage. S'il continue à y adhérer, c'est parce que sa raison individuelle les approuve; si cette condition n'est pas remplie, il devient un dissident, qui fait profession de sa dissidence plus ou moins ouvertement selon les circonstances. Quand une petite minorité de personnes (ἰδιογνώμονες) se dégage ainsi des liens de l'autorité consacrée par la tradition (ἐξαλλαγὴ τῶν εἰωθότων νομίμων) et affirme son droit de juger par elle-même, la première condition d'existence pour la philosophie, c'est-à-dire pour la vérité raisonnée, se trouve réalisée. Les poëtes épiques et lyriques de la Grèce, dont l'inspiration se manifeste en des modes

si divers, aussi bien que les philosophes gnomiques, dont les meilleurs furent aussi poëtes, offrent des exemples en assez grand nombre d'individualités qui décident ainsi par leur propre jugement. Xénophane le philosophe, qui écrit en vers, censure avec sévérité plusieurs des récits qui avaient cours sur les dieux, et Pindare fait la même chose, bien qu'en termes plus respectueux. Chacun des systèmes cosmologiques que proposent les philosophes, Thalès, Anaximène, Pythagore, Héraclite, Anaxagore, était la manifestation spontanée d'un esprit individuel. Mais c'étaient des contre-affirmations, des théories nouvelles s'écartant de la croyance commune, que l'auteur se mettait peu ou point en frais de discuter, d'attaquer, de défendre ; à dire vrai, l'obscurité proverbiale d'Héraclite, et le mysticisme, fermé aux profanes, des Pythagoriciens excluaient presque la discussion. Ces philosophes (pour reproduire la phrase d'Aristote) n'avaient rien à démêler avec la dialectique, qui ne commença à jouer un rôle qu'au cinquième siècle avant Jésus-Christ en même temps que le drame athénien et la procédure athénienne, et fut employée au service de la philosophie par Zénon d'Elée et Socrate.

Le drame et la procédure des cours de justice supposent l'un et l'autre qu'il y a différentes manières d'envisager une question, et exigent qu'aucune conclusion ne soit prise avant que les deux antagonistes aient été entendus et comparés. Les Euménides plaident contre Apollon, Prométhée contre les ordres et les dispositions de Zeus en dépit soit de la dignité, soit du pouvoir supérieur dont Zeus est investi : chaque citoyen athénien, dans sa fonction de dicaste, prêtait serment d'entendre également les parties plaidantes et de se prononcer d'après les plaidoiries et les preuves à teneur de la loi. Zénon, dans ses discussions avec les contradicteurs de Parménide, ne se mettait pas en peine de parer leurs assauts : il prenait l'offensive, combattait les théories de ses opposants, et montrait les contradictions dans lesquelles ils se jetaient. Le procédé dialectique, dans lequel se trouvent toujours représentés, pour le moins, deux points de vue en antagonisme — le négatif et l'affirmatif — prévalut alors et il offrit un grand intérêt.

Le procédé de Socrate, soumettant à une enquête de cette nature des matières morales, sociales, politiques, religieuses, avait plus d'importance encore. Il ne se présentait pas avec des théories quelconques pour soutenir la comparaison ; il déclarait expressément n'en avoir pas à proposer, et être un ignorant. Il adressait des questions à ceux qui, de leur côté, faisaient profession de savoir, et provoquait leurs réponses. Sa mission, telle qu'il la définissait lui-même, était de scruter et de dévoiler les prétentions mal fondées à la science. A l'en croire, à moins de se livrer à un tel examen, il ne vaut pas la peine de vivre. Il n'attaquait pas la croyance commune et traditionnelle au nom de quelque doctrine rivale, mais en posant des questions sur les termes familiers dans lesquels on énonçait cette croyance avec une pleine assurance, et en mettant ses défenseurs dans le cas de se contredire et d'avoir honte de leurs propres contradictions. Il devenait ainsi manifeste que les tenants de cette croyance étaient incapables de la défendre lorsqu'on leur faisait subir l'épreuve d'un interrogatoire serré; et leur science prétendue, qu'avait constituée insensiblement la tradition répandue autour d'eux, méritait le langage que Bacon applique à la science de son temps, et qui conduisait indirectement à reconnaître la nécessité du remède recommandé par lui. « Nemo adhuc tantâ mentis constantiâ et rigore inventus est, ut decreverit et sibi proposuerit theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et æquum ad particularia rursus applicare. Itaque ratio illa quam habemus, ex multâ fide et multo etiam casu, necnon ex puerilibus quas primo hausimus notionibus, farrago quædam est et congeries. »

Jamais jusqu'alors, du moins à notre connaissance, l'autorité du roi *Nomos* n'avait été en butte aux attaques d'un ennemi aussi redoutable que cette dialectique ou cette discussion contradictoire dont Socrate faisait usage: la croyance fondée sur la prescription et les sentiments sucés, pour ainsi dire, avec le lait (« ratio ex fide, casu, et puerilibus notionibus ») étaient mis en demeure de se maintenir contre l'enquête négative faite sur eux par la raison curieuse d'un citoyen indépendant. Dans l'*Apologie*, Socrate exprime avec énergie sa foi, sans doute sin-

cère, en une mission divine. Dans *Gorgias*, le Socrate de Platon se réclame de cette mission en un langage qui, pour être simple et sans apprêt, n'en est pas moins formel. « Vous invoquez contre moi, Polus, l'autorité de la multitude aussi bien que celle des plus éminents citoyens qui s'accordent tous avec vous. Mais moi, qui suis seul ici, je ne suis pas d'accord avec vous. Et je m'engage à vous forcer, vous le seul que je cherche à convaincre, à tomber d'accord avec moi. » L'autonomie de la raison individuelle, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de l'autorité établie, et les titres de la raison négative à être l'une des parties plaidantes dans les débats philosophiques, sont mis en lumière pour la première fois dans la carrière de Socrate.

Nous ne saurions être surpris que, dans une telle carrière, Socrate, estimé et admiré par un cercle choisi d'adhérents, ait encouru dans une large mesure l'impopularité générale. Le public, nous l'avons dit, ne reconnaît pas le droit de l'exercice indépendant de la raison individuelle. Dans le cours naturel du développement de l'esprit humain, la croyance ne suit pas la preuve, mais naît isolément et indépendamment de celle-ci; une intelligence non parvenue encore à la maturité croit d'abord, et prouve (si toutefois elle se soucie jamais de la preuve) ensuite. Cette tendance de l'esprit est renforcée encore par la pression et par l'autorité du roi *Nomos*, qui est péremptoire quand il s'agit d'ordonner de croire, mais ne fournit ni ne réclame aucune preuve. Les membres de la communauté, profondément convaincus eux-mêmes, n'écouteront pas avec calme la voix d'un raisonneur solitaire s'élevant contre des opinions établies de cette manière, et ils n'aiment point à être requis d'expliquer, d'analyser, de concilier ensemble ces opinions. Surtout ils désapprouvent ce débat dialectique qui donne un libre jeu et une importance prééminente à l'arme négative. Le même sentiment de désapprobation est partagé par la plupart des historiens de la philosophie, chez lesquels cependant, puisqu'ils s'intéressent au progrès philosophique, on s'attendrait à rencontrer la conviction que rien ne saurait exister qui mérite d'être appelé *vérité raisonnée*, aussi longtemps que les droits de la négation ne sont pas reconnus à l'égal de ceux

de l'affirmation. Ces historiens parlent en général en termes fort sévères des sophistes aussi bien que d'Euclide et de la secte mégarique qu'ils considèrent comme les grands apôtres de la négation. La vérité est que les mégariques héritèrent de Socrate leur mode de procéder et le partagèrent avec Platon. Il est impossible qu'Euclide ait exposé un programme de négation plus complet que celui que nous lisons dans l'*Apologie* de Socrate, ni composé un dialogue plus ultra-négatif que le *Parménide*: en outre il s'éloignait moins, soit en principe, soit quant aux préceptes, des institutions existantes que ne le fait Platon dans sa *République*.

Les accusations portées par les historiens de la philosophie et contre les mégariques et contre les individus qu'ils appellent les sophistes, — telles que celles de corrompre la jeunesse, de pervertir la vérité et la morale en faisant que la raison la plus mauvaise paraisse la meilleure, de renverser les croyances établies, d'innover et d'en imposer à leurs auditeurs, — tous ces griefs avaient été articulés contre Socrate lui-même par ses contemporains, ou pour mieux dire contre tous les philosophes indifféremment, comme nous l'apprenons de Socrate lui-même dans l'*Apologie*. Il n'y a ici pas autre chose que des explosions assez naturelles au citoyen pratique, orthodoxe, qui représente le sens commun de l'époque et du pays, qu'une manifestation de son antipathie à l'endroit de ces innovations et de ces licences d'un esprit qui ne craint pas de provoquer à un combat singulier les maximes consacrées par la coutume et la tradition, et de les juger suivant une norme qu'il s'est formée lui-même. Le citoyen orthodoxe ne sent nullement la nécessité d'avoir des philosophes pour lui dire ce qu'est la vérité ou ce qu'est la vertu, quelle différence peut bien exister entre la science réelle et la science supposée. Sur ces matières, il a des convictions toutes faites qu'il tient de ses pères et de ses ancêtres, et des autorités reconnues de la cité, soit spirituelles, soit temporelles, lesquelles lui interprètent le symbole garanti par la tradition: — « Quod sapio, satis est mihi: non ego curo esse quod Arcesilas ærumnosique Solones. » Il se refuse à écouter ce qu'une sophistique subtile peut objecter

à ces traditions consacrées: il n'approuve pas cette engeance d'insensés qui dédaignent ce qui est à leur portée, rêvent des nouveautés lointaines et irréalisables; il ne peut tolérer ces fins discoureurs, ces hommes stylés qui vous fendent un cheveu en quatre, ces maîtres en subtilités et en vétilles, ces gens qui s'écartent des opinions établies, corrompent la jeunesse, enseignent à leurs disciples à être plus sages que les lois, à mépriser ou même à battre leurs pères et leurs mères et à tromper leurs créanciers, — docteurs pernicieux auxquels les voleurs et les malfaiteurs pourraient fournir un auditoire convenable et qu'il faudrait contraindre au silence toutes les fois qu'ils appliquent leurs talents à pervertir les autres. Cette désapprobation et cette antipathie à l'endroit de la philosophie spéculative et de la dialectique, de la *libertas philosophandi*, sont considérées comme une partie de la vertu par les citoyens pratiques et orthodoxes, riches ou pauvres, vivant en oligarchie ou en démocratie, militaires ou fonctionnaires civils, anciens ou modernes. C'est une antipathie commune à des hommes très différents à d'autres égards, à Nicias comme à Cléon, à Eupolis et à Aristophane comme à Anytus et à Démocharès. Le romain Caton (le censeur) l'exprimait avec énergie, lorsqu'il censurait Socrate comme un citoyen violent et dangereux, visant, à sa manière, à renverser les institutions et à changer les mœurs de sa nation et empoisonnant ses concitoyens en leur mettant dans l'esprit des opinions contraires aux lois. Ce qu'il faut de courage à un citoyen isolé pour proclamer une opposition consciencieuse en face de convictions répandues partout et bien assises, c'est ce que reconnaît Platon lui-même, et cela dans le plus orthodoxe et le plus intolérant de tous ses écrits. Lui et Aristote après lui, loin de reconnaître l'infaillibilité du roi *Nomos*, furent assez osés pour lui faire son procès, le condamner, et pour imaginer (chacun d'eux) un nouveau Νόμος de leur propre création, présentant l'art du gouvernement ou la théorie de la politique, — notion que ni Thémistocle ni Aristide n'eussent comprise.

L'éloignement si constamment éprouvé par les communautés en possession de croyances fixées pour la libre spéculation et

la dialectique, s'aggravait encore, dans le cas de Socrate, du fait que sa dialectique était non-seulement nouvelle, mais encore publique, s'adressant sans ménagement à tous et s'appliquant indifféremment à toute sorte de sujets. Le nom de Socrate fut employé après sa mort, non-seulement par Platon, mais par tous les disciples de Socrate, pour servir d'égide à leurs propres spéculations sur la morale. Tous d'ailleurs composèrent des ouvrages ou donnèrent des séances publiques. Mais, dans l'un et l'autre cas, les lecteurs ou les auditeurs étaient comparativement peu nombreux et se trouvaient être pour la plupart des gens poussés par quelque goût ou quelque intérêt spécial, tandis que Socrate passait ses journées dans les endroits les plus publics, guettant l'occasion d'interroger chacun, et parfois imposant ses interrogations à des personnes qui l'entendaient à contre-cœur. Le fait qu'il lui fut permis de persister dans ce genre de vie trente années durant, lorsque nous voyons par son propre témoignage (dans l'*Apologie* de Platon) quelle antipathie il inspirait, et que nous nous rappelons que les Trente, pendant leur courte domination, le mirent à l'interdit, — ce fait, disons-nous, est une preuve remarquable de la tolérance comparative dont on usait à Athènes.

Quoi qu'il en soit, c'est des entretiens de Socrate que les dialogues platoniciens d'investigation tirent leur origine, et nous devons nous placer pour les lire au point de vue de ces mêmes postulats fondamentaux que Socrate pose devant les Dicastes. « La fausse persuasion qu'on possède la science est à peu près universelle, l'examen contradictoire, qui déracine ce préjugé, est salutaire et indispensable ; la recherche dialectique de la vérité, poursuivie par le concours de deux esprits actifs se portant d'eux-mêmes à cet exercice, tous deux ignorants mais tous deux sentant leur ignorance, est aussi instructive qu'attrayante, dût-elle se terminer sans qu'aucune vérité nouvelle soit trouvée et sans aucun autre résultat que celui de découvrir la fausseté de quelques hypothèses proposées. » On doit recommander au lecteur moderne d'avoir ces postulats présents à l'esprit s'il veut apprécier convenablement les dialogues platoniciens d'investigation. Il faut qu'il apprenne à estimer l'exercice intellectuel de la li-

bre discussion comme ayant sa valeur propre, et quoique le but recule devant lui à chaque pas qu'il fait pour s'en rapprocher. Il contemplera une mêlée d'opinions, plusieurs points de vue différents et opposés se produisant tour à tour, des hypothèses essayées et abandonnées. Il a la première moitié du procès de l'investigation du vrai, sans la seconde; il n'a pas même l'entière certitude que la seconde puisse être obtenue ou que le problème proposé soit susceptible d'une solution affirmative. Mais Platon suppose que la recherche sera reprise, soit par les mêmes interlocuteurs, soit par d'autres. Il compte sur l'énergie de l'esprit juvénile qui ne voudra pas rester en arrière; il s'adresse à des hommes dont les intentions sont sérieuses et l'intelligence active, que l'exercice dialectique lui-même excitera à pousser plus avant leurs recherches, — à des hommes qui, après avoir écouté les raisons à l'appui des différents points de vue, méditeront eux-mêmes sur ces raisons et rendront une sentence conforme au jugement que leur dictera leur propre esprit. Les répondants qui, après avoir été embarrassés et humiliés par un seul interrogatoire, se dégoûtaient et ne revenaient pas, étaient méprisés par Socrate qui les traitait de stupides et de paresseux. Pour lui, comme pour Platon, la recherche de la vérité était la grande affaire de la vie.

Ces dialogues d'investigation appellent ici une seconde observation. Il est nécessaire de comprendre l'idée que Platon se faisait du but auquel ils tendent, c'est-à-dire de l'état d'esprit qu'il appelle *connaissance* ou *cognition*. On n'atteint pas à la connaissance, suivant lui, avant que l'esprit ait été amené à une claire perception des formes ou des idées universelles, et à une communion intime avec elles. Or, la pierre de touche pour reconnaître si un homme est arrivé déjà au terme consiste à tâcher de découvrir s'il peut rendre parfaitement compte à d'autres de tout ce qu'il fait profession de savoir, et s'il sait tirer des autres une démonstration de la connaissance qu'ils s'attribuent, s'il peut s'acquitter à la fois, complétement et sans erreur, de la fonction double et corrélative, d'interroger et de répondre; en d'autres termes s'il peut soumettre efficacement d'autres personnes à

l'interrogatoire socratique et répondre sans hésitation ni contradiction lorsqu'il s'y trouve soumis lui-même. Telle étant la manière dont Platon conçoit la science, il est facile de voir qu'on ne saurait ni la produire, ni même la rendre plus accessible en recourant à la transmission directe, démonstrative et didactique, en se bornant à annoncer à l'auditeur et à confier à sa mémoire un théorème à prouver, et les éléments de la preuve. Il est nécessaire qu'on le familiarise avec chaque sujet considéré sous plus d'une face et éclairé par plusieurs jours et par des analogies diverses ; qu'il ne soit pas resté étranger aux objections et à leur réfutation non plus qu'aux arguments fallacieux qui paraissent prouver le théorème sans le prouver en réalité; qu'il fasse connaissance avec les principaux théorèmes contraires ainsi qu'avec les moyens par lesquels un adversaire voudra les démontrer; que l'exercice l'ait rendu expert dans l'usage des termes équivoques et des tours sophistiques, pour être en état, soit de les discerner lorsque l'opposant l'interroge, soit de les employer lorsque son tour est venu d'interroger. Il devra s'être approprié toutes ces aptitudes et s'être façonné un esprit très prompt et très souple avant d'être compétent pour remplir ces deux fonctions difficiles, qui sont pour Platon la pierre de touche de la connaissance.

Dites, si vous le voulez, qu'un tel résultat est placé à une distance infinie et paraît tout à fait hors d'atteinte : Platon croit qu'il est possible d'y arriver, tout en reconnaissant que ce ne sera qu'au prix de grands efforts. Mais le point qu'il s'agit de montrer, c'est que ce résultat ne sera en tout cas atteint qu'au moyen d'une série longue et accidentée de discussions dialectiques du genre de celles que nous lisons dans les dialogues platoniciens d'investigation. La situation ou l'aptitude d'esprit qu'on nomme connaissance, ne peut être que le résultat dernier d'une pratique persévérante (pour emprunter une expression de Longin). La méthode platonicienne est ainsi dans une harmonie et une coordination parfaites avec le résultat que Platon décrit et cherche à obtenir.

Mais cette harmonie ne s'observe pas seulement entre la mé-

thode et le résultat : elle s'étend encore aux questions débattues. Ces questions étaient morales, sociales et politiques, sujets spécialement humains, pour employer les termes même de Socrate, familiers à chaque individu, traités en dehors de toute philosophie par les orateurs à l'assemblée, les plaideurs au tribunal, les auteurs dramatiques au théâtre. Or c'est précisément sur cette sorte de sujets que la discussion peut devenir extrêmement intéressante, variée et abondante. Les faits, complexes en eux-mêmes, qui se rattachent à l'homme et à la société, dépendent d'une diversité de causes qui tantôt coopèrent, tantôt sont en conflit. Il s'agit de prendre en considération plusieurs points de vue différents dont chacun prévaut jusqu'à un certain point et sert à limiter ou à modifier les autres ; les généralités, même vraies, ne le sont que par comparaison et dans les circonstances ordinaires ; elles sont susceptibles d'exception, si ces circonstances viennent à changer d'une manière notable. Il subsiste toujours des objections, réelles ou apparentes, qui demandent à être repoussées ou éclaircies. Le dialogue platonicien s'adaptait à des positions de fait aussi variables et aussi complexes, il fournissait en abondance des prémisses et des comparaisons, faisait ressortir plusieurs points de vue distincts qui doivent être à leur tour examinés et appréciés avant qu'on puisse s'arrêter à quelque principe soutenable. C'est ainsi que dans l'œuvre de Platon, à la mutuelle convenance de la méthode et du résultat s'ajoute encore la convenance des sujets avec la méthode et le résultat que nous connaissons. Les termes généraux de la morale étaient familiers à tous, mais mal définis ; les définitions proposées, suivies d'objections valables contre toutes, faisaient faire une revue instructive et d'ensemble des phénomènes moraux avec tous les faits qui en dépendent. Le procédé négatif est tellement en vue et même si dominant dans les dialogues de Platon qu'aucun historien de la philosophie ne peut s'empêcher de le remarquer. Mais plusieurs d'entre eux, comme Xénophon dans le portrait qu'il trace de Socrate, ne lui assignent qu'une place subordonnée et une application limitée ; tandis que quelques-uns, en particulier Schleiermacher, repré-

sentent tous les doutes et toutes les difficultés qui remplissent les dialogues négatifs comme autant d'exercices dont l'effet est d'exciter l'effort intellectuel chez le lecteur, et qui doivent frayer l'accès aux solutions complètes et satisfaisantes que Platon a présentées à la fin dans ses dialogues dogmatiques. On peut admettre la premiére moitié de cette hypothèse ; quant à la seconde, elle n'est pas fondée. Assurément les doutes et les difficultés exerçaient l'esprit de Platon lui-même, et dans son intention devaient exercer aussi celui de ses lecteurs ; mais il n'en a donné la clef nulle part. Là où il énonce des dogmes positifs, il ne les met pas en regard des objections, et ne les vérifie pas en montrant comment ils répondent aux difficultés soulevées dans l'analyse négative. Les deux courants de sa spéculation, le courant affirmatif et le courant négatif, sont distincts et indépendants l'un de l'autre. Là où l'affirmatif se donne carrière, comme dans le *Timée*, le négatif disparaît complétement ; Timée proclame les théories les plus aventurées dont le vrai Socrate n'aurait pas laissé passer une seule sans la soumettre à un interrogatoire détaillé; au lieu de cela le Socrate de Platon les écoute d'abord dans un respectueux silence et ensuite les recommande. La déclaration si souvent faite par Socrate, qu'il est un investigateur et non un docteur, un homme qui sent vivement l'aiguillon des doutes et peut faire passer ce sentiment en d'autres cœurs mais ne saurait découvrir une solution satisfaisante, — cette déclaration, où l'on ne voit d'ordinaire qu'une pure ironie, est vraie à la lettre. La théorie platonicienne d'idées objectives indépendantes et absolues, que souvent les commentateurs annoncent comme allant éclaircir toutes les difficultés, non-seulement n'en éclaircit aucune, mais en fait naître de nouvelles. Lorsque Platon affirme, ses dogmes sont purement aprioristiques : ils consistent en des idées préconçues ou en des hypothèses qui ne sont pas redevables de leur autorité sur l'esprit de leur auteur aux moyens qu'elles lui fournissent de résoudre les objections soulevées, mais bien à un sentiment profond et sérieux d'une nature mystérieuse,— religieux, moral, esthétique, poétique, etc., au culte de la symétrie ou de l'exactitude numérique. Les dogmes sont

les énoncés de quelque théorie grandiose du divin, du bon, du juste, du beau, du symétrique, etc., que Platon développe dans des corollaires. Mais cette exposition constitue une opération à part; et pendant qu'il s'y livre, les doutes antérieurement soulevés ne sont pas rappelés pour recevoir une solution, mais oubliés ou tenus à distance. On a donc tort de supposer que Platon ne serre des nœuds dans un dialogue que dans la pensée de les dénouer dans un autre, que les doutes qu'il exprime sont déjà résolus dans son esprit, que c'est seulement afin que l'auditeur embarrassé s'efforce de trouver lui-même cette solution qu'il diffère de lui en faire part. Quelques critiques, persuadés que Platon a dû produire une mesure de philosophie positive proportionnée à sa fécondité négative, et ne trouvant pas dans ses dialogues écrits la preuve de leur assertion, ont cherché ailleurs. Tennemann pense — et son opinion est partagée jusqu'à un certain point par Bœckh et K.-F. Hermann, — que les principes directs, affirmatifs et les plus élevés de la philosophie de Platon n'étaient énoncés que dans ses leçons orales; que le vrai fond, les parties centrales, les grands principes de son système étaient ainsi révélés de bouche à quelques disciples choisis en un langage simple et clair, tandis que les dialogues étaient intentionnellement composés de manière à ne laisser entrevoir que des allusions indirectes, des illustrations, des applications de ces grands principes, mêlées à la réfutation de diverses erreurs qui leur sont opposées; enfin que Platon ne considérait pas comme sûr ou comme prudent de faire au public en général aucune révélation complète, directe, ressemblant à un système.

Encore une fois, cette opinion est insoutenable. Une des rares indications que nous possédons sur les leçons orales de Platon nous apprend qu'elles ne s'adressaient pas à une élite de personnes initiées, mais à un auditoire nombreux et qui n'avait point été préparé à les entendre; quelques-uns des dialogues écrits, loin d'être populaires ou composés pour une intelligence ordinaire, sont extrêmement abstrus et difficiles. Le *Timée* ne se contente pas d'allusions indirectes, il émet sur le monde supra-sensible des dogmes positifs, bien que d'un ca-

ractère mystique que nous savons appartenir aussi aux leçons orales sur le *Bien*.

On ne voit pas que les leçons orales puissent être d'aucun secours pour combler cette lacune. Ce qui fait la grande différence entre ces leçons et les dialogues, c'est qu'elles émanaient de Platon lui-même parlant en son nom, tandis qu'il ne publia jamais rien d'écrit sous son nom; mais nous sommes trop peu renseignés pour dire précisément de quelle manière cette différence se manifesterait. Outre les leçons dont profitait un nombreux auditoire, il est très probable que Platon tenait des conférences spéciales sur la philosophie avec un petit nombre de disciples plus avancés. Toutefois nous sommes à ce sujet dans une obscurité complète. Cependant il est impossible de découvrir soit dans ces entretiens particuliers que l'on suppose, soit dans les leçons orales, quelque chose qui contredise ce que nous avons avancé ci-dessus, — que la philosophie affirmative de Platon n'est pas construite en vue de sa philosophie négative, mais doit être rattachée à d'autres inspirations, distinctes et indépendantes. Platon, au dire d'Aristote, trouvait de la difficulté à décider si la philosophie en sa marche s'élève aux principes (ἀρχαί) ou si elle descend des principes. Une bonne philosophie doit se mouvoir dans l'une et l'autre direction, conjointement et alternativement; la philosophie de Platon n'indique aucune voie intermédiaire par laquelle on puisse ou monter ou descendre, aucun mode logiquement démontrable qui fournisse une liaison (μέθεξις) entre les deux mondes disparates de l'entendement et de la sensibilité. Les premiers principes de Platon s'emparent de l'imagination avec puissance, mais ils écartent peu ou point des difficultés signalées par lui, et s'ils semblent le faire, cela vient uniquement de ce que l'épreuve socratique, d'un effet si irrésistible toutes les fois qu'elle est appliquée, n'est jamais appelée sérieusement à éprouver la solidité de ces principes. Maintenant, s'il y a des lecteurs qui reprochent au dialogue de la prolixité, des fils aussitôt rompus, des sentiers qui ne mènent à rien, des digressions qui n'en finissent pas « sur ceci et sur cela, » l'absence d'une décision péremptoire émanant d'un juge autorisé, — Platon n'a aucune

sympathie pour ceux qui voient en tout cela des sujets de plainte ; il prend intérêt à l'enquête, au débat en lui-même, et il suppose que le lecteur lui ressemble à cet égard. Il n'a aucune envie d'abréger l'opération, et n'aspire point à voir la question résolue et le débat clos. Au contraire, c'est, à l'en croire, le privilége de la recherche philosophique que ceux qui sont engagés en de telles discussions ne soient nullement liés quant au temps, et qu'ils ne ressemblent pas à des avocats plaidants, auxquels le clepsydre ou le sablier mesure la longueur de chaque discours, et qui, placés dans une dépendance servile des sentiments des Dicastes, se voient par là même obligés de s'interdire toute déviation de la ligne. Quiconque désire exercer convenablement son esprit doit se soumettre à de longs et fatigants détours. Platon estime que le déroulement de l'enquête est en lui-même à la fois un aiguillon et une discipline, que l'esprit de l'interrogateur et celui de l'interrogé y sont également excités et perfectionnés, chacun des deux étant indispensable à l'autre. Il représente aussi ce travail comme étant le produit spontané de l'inspiration du moment et ne laissant aucune place à la réflexion ni à la prévision du résultat. Enfin Platon attache une grande importance au dialogue, non-seulement comme exercice de gymnastique intellectuelle, mais comme œuvre d'art propre à charmer le goût et l'imagination. Le dialogue était pour lui ce que la tragédie était pour Sophocle, et le discours pour Isocrate. Il le travaillait avec un soin extrême, « le peignant et le frisant, » selon les expressions de Denys, et lui consacrant autant d'années qu'Isocrate en mit à la composition du *Panégyrique*. Il traite le drame dialectique de manière à faire ressortir un certain point de vue moral entre plusieurs autres et à montrer ce qu'il implique et ce qu'il exclut par voie de conséquence. Le point de vue moral ne sera pas toujours le même ; il existe à cet égard des incompatibilités et des différences palpables entre un dialogue et un autre.

Mais au milieu de ces diversités, et à dire vrai, en partie à cause de ces diversités, Platon réussit à inspirer à ses lecteurs une partie de l'intérêt si vif qu'il ressentait lui-même pour

l'opération de l'enquête dialectique. Le charme dont il revêt les sujets philosophiques est une des principales causes auxquelles on peut attribuer la préservation de ses écrits dans le terrible naufrage qui a englouti une portion si considérable de la riche littérature de son époque. C'est aussi ce qui constitue un de ses principaux titres à la reconnaissance des hommes d'intelligence. C'est un mérite qu'on ne saurait non plus refuser à Cicéron, mais qu'on peut difficilement concéder à Aristote, autant qu'il est possible d'en juger par ce qui a été conservé de ses travaux ; était-il aussi le partage des autres *Socratiques* ses contemporains, et dans quelle mesure ? c'est ce que nous ne saurions dire. Les œuvres de Platon charmaient et instruisaient tout le monde ; aussi n'étaient-elles pas lues seulement par des disciples et des admirateurs (comme c'était le cas pour les traités des épicuriens et des stoïciens), mais aussi bien par ceux qui s'écartaient de ses opinions que par ceux qui les partageaient. L'étude de la philosophie n'est naturellement attrayante que pour un petit nombre d'esprits; nous n'en avons que plus d'obligation à la conversation de Socrate et aux écrits de Platon, qui la traitèrent de manière à répandre le goût des recherches et à passer au crible les opinions opposées. L'influence qu'eut Platon au point de vue de l'excitation et de la suggestion, la variété de voies nouvelles signalées aux esprits qui aiment la libre investigation, sont des services assez dignes de considération en eux-mêmes, indépendamment de ce que nous pouvons penser des résultats positifs qu'il admettait lui-même.

Il valait la peine d'étudier le caractère des dialogues d'investigation, parce que c'est là un genre de composition rare et étrange de nos jours. Les lecteurs modernes ne comprennent pas ce que l'on peut se proposer en publiant une enquête sans autre résultat, — une histoire qui ne s'achève pas. Les dialogues d'exposition ne présentent pas la même difficulté. On comprend généralement l'objet de cette sorte de composition. L'exposition est-elle claire ou obscure, bien ordonnée ou confuse, vraie ou fausse? c'est une autre question à laquelle on ne peut répondre qu'après avoir examiné chaque dialogue séparément. Mais ces dialogues d'exposition montrent Platon sous

un jour tout différent : il y relève non plus de Socrate, mais de Lycurgue (la *République* et les *Lois*) ou de Pythagore (le *Timée*).

On peut faire encore sur la plupart des dialogues une remarque qui a trait au sujet et non à la manière. Partout, soit dans les dialogues d'investigation, soit dans ceux d'exposition, le procès de généralisation se trouve présenté, et l'attention du lecteur est attirée sur lui, directement ou indirectement. La relation entre l'universel et le particulier, le contraste du constant et de l'essentiel avec le variable ou l'accidentel, sont tournés et retournés de mille manières différentes. Les principes de classification expliquant la division d'un genre considérable en espèces et en sous-espèces, forment le sujet spécial de deux des dialogues de Platon les plus travaillés, et se retrouvent souvent appliqués partiellement dans les autres. Voir le un dans le multiple et le multiple dans le un, est représenté comme le but essentiel et l'attribut caractéristique du véritable philosophe. Le procédé qui consiste à éprouver les termes généraux et les abstractions déjà reçues dans le langage familier, au moyen d'interrogations qui les appliquent à plusieurs cas concrets et particuliers, est une forme de l'examen socratique, que Platon emploie et diversifie à l'infini. C'est dans ses écrits et dans la conversation de Socrate que, pour la première fois, les termes génériques et les propositions universelles sont reconnus et analysés, et Platon avait bien la conscience qu'il ouvrait ici une voie nouvelle, qu'il conduisait les esprits à la logique formelle, inconnue à ses devanciers et peu familière encore à ses contemporains. Il est vrai que, dans ses écrits, ce procès est souvent voilé par une exubérance d'ornementation poétique et par le recours à des hypothèses transcendantes : mais la chose importante est que ce procès était toujours présent à son propre esprit, en sorte qu'il est impossible qu'il échappe à l'attention des lecteurs.

DES RAPPORTS

DE LA SCIENCE ET DE LA FOI

D'APRÈS

DEUX THÉOLOGIENS HOLLANDAIS

La Hollande ne possède pas, comme la France et l'Allemagne, une armée de philosophes et de penseurs. Ce n'est pourtant pas une raison pour que les grandes questions de philosophie religieuse que soulèvent les débats du spiritualisme, de l'idéalisme, du positivisme, n'y soient pas mises à l'ordre du jour et discutées comme elles le méritent. Car, d'une part, ce petit pays se montre pressé d'offrir l'hospitalité à toutes les nuances de la pensée contemporaine ; d'autre part, il compte parmi ses savants un certain nombre de théologiens protestants qui se chargent volontiers de la tâche qu'on réserve ailleurs aux philosophes de profession. Ces hommes sont parfaitement qualifiés du reste pour s'en occuper ; d'abord, parce que la Hollande est placée dans d'excellentes conditions pour qu'une question y soit bien posée ; ensuite parce que la plupart d'entre eux sont habitués depuis trop longtemps à voir s'élargir le domaine de la théologie pour qu'ils puissent hésiter à le parcourir dans toute son étendue, à aborder franchement et hardiment et à pousser jusqu'à leurs dernières limites les grandes questions de principes qui ont pour objet la valeur absolue et l'avenir de la religion ; enfin, et leur compétence n'en devient que plus grande, ils aiment la religion elle-même autant que la science qui se fonde sur elle. Les limites extrêmes du domaine de la théologie, vers lesquelles ils s'avancent sans scrupule et sans peur, sont à leurs yeux des frontières sacrées dont les droits éternels de l'âme sauvegardent assez l'inviolabilité.

Parmi les théologiens hollandais qui s'occupent de préférence de ces études générales, il faut citer en premier lieu

M. Hoekstra, professeur de théologie à Amsterdam. Homme d'un grand savoir et de beaucoup de sagacité, il s'est occupé avec succès des questions de critique historique et littéraire relatives à la religion d'Israël et aux origines du christianisme. Mais ses études de prédilection sont tournées du côté de la morale et de la philosophie religieuse. C'est ainsi que les systèmes de l'utilitarisme anglais et de la morale indépendante ont trouvé en lui un juge compétent et un adversaire habile. La question religieuse proprement dite a été abordée par lui dans deux publications fort intéressantes, l'une traitant de *L'origine et des bases de la foi religieuse*[1], l'autre renfermant une étude sur *l'Espérance de l'immortalité*[2]. Ces deux livres, qui ont paru à quelques années de distance, se touchent de très près : le premier a préparé le terrain au second et traite d'une manière plus générale ce que celui-ci met en rapport avec un point spécial, la question de l'immortalité individuelle. Il a paru à l'un des critiques de M. Hoekstra, M. Rauwenhoff, professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie de Leyde, que la question générale, la question de méthode, méritait avant tout d'être bien posée et sérieusement examinée. C'est ce qu'il a fait dans un remarquable article d'une des revues hollandaises de théologie, la *Theologisch Tijdschrift*[3]. En général M. Rauwenhoff se montre très sympathique aux vues de M. Hoekstra. Il n'en combat nullement les principes : il croit seulement que l'auteur aurait pu se faire la partie plus belle encore, qu'il aurait pu serrer davantage ses arguments en faveur des conclusions et de la méthode de la foi religieuse. Sa critique consiste donc en grande partie à compléter, à retoucher le raisonnement de son collègue, à mettre en relief l'idée fondamentale du système de M. Hoekstra, et à essayer de vérifier plus que l'auteur ne l'avait fait lui-même, les ti-

[1] Dr S. Hoeksrta Bzn. *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof*. Formeel gedeelte van de geloofsleer op het standpunt van de moderne wetenschap. — Amsterdam 1864.

[2] Dr S. Hoekstra Bzn. *De hoop der onsterfelijkheid*. — Amsterdam 1867.

[3] L. W. E. Rauwenhoff. *Empirisme en Idealisme*, volgens S. Hoekstra Bzn. Theol. Tijdschr. 1868, bl. 257 volgg.

tres de la foi religieuse. C'est d'après cet article de revue que nous désirons résumer les principales thèses et les principaux arguments du professeur distingué de Leyde ; l'essence même des idées du savant professeur d'Amsterdam y trouvera naturellement sa place ; et nous nous réservons de donner plus tard quelques extraits du livre de ce dernier sur l'*Espérance de l'immortalité,* où l'on trouvera alors l'application de la méthode dont nous essayons aujourd'hui de donner une idée à nos lecteurs.

Il existe encore bien des divergences, et nous pouvons ajouter bien des malentendus, sur la question des rapports entre la science et la foi. Ce ne sont là, après tout, que deux points de vue différents, deux manières d'envisager le monde, deux *Weltanschauungen*, comme disent les Allemands, mais qu'on se plaît assez souvent à représenter comme étant opposées et hostiles l'une à l'autre. Tout le monde se souvient de l'époque où la religion imposait ses vues et ses méthodes à quiconque désirait faire de la science, et où elle tendait par conséquent à supprimer la science elle-même. Mais le moment de la revanche est venu, et la science est en train d'en user largement. Il y a aujourd'hui bon nombre de savants qui voudraient bien que l'idée religieuse fût bannie aussi vite que possible de la terre, et qui, pour préparer et pour hâter cette retraite, la stigmatisent de leur mieux comme un point de vue superstitieux, chimérique, ou pour le moins vaguement poétique, sans consistance et sans vérité. Il se pourrait bien cependant que les savants de nos jours ne comprissent et n'appréciassent pas mieux le point de vue religieux que les hommes de la foi ne le faisaient autrefois pour la science et sa méthode.

Pour marquer exactement la place que la science et la foi doivent occuper l'une par rapport à l'autre, et que, à bien prendre les choses, elles occupent réellement, il serait bon peut-être de les distinguer comme le point de vue *positif* et le point de vue *idéaliste*. La méthode qu'on suit au premier de ces deux points de vue pour arriver à la certitude, est en effet la méthode des sciences *positives*, la méthode *expérimentale*. Elle

consiste à observer exactement les phénomènes du monde, physique et moral, à vérifier l'exactitude des résultats obtenus par des observations réitérées, à classer ensuite d'après un ordre logique les faits constatés, et à les relier ensemble en leur appliquant l'idée d'un rapport de cause et d'effet. Tout ce qu'on peut faire de plus au point de vue de la science, c'est de généraliser cette dernière idée, et d'arriver ainsi à découvrir des lois; mais voilà aussi le terme fatal auquel la méthode expérimentale est obligée de s'arrêter. Dès lors il est évident que l'infini ne saurait rentrer dans l'ordre des choses que la science peut connaître et qu'elle peut rendre certaines. Car lors même qu'on pourrait appliquer la méthode expérimentale à tout ce qui existe, et qu'on l'appliquerait partout avec une justesse parfaite, on n'aurait fait que réaliser l'idéal de la science, c'est-à-dire qu'on connaîtrait tous les détails du monde fini et tous les rapports dans lesquels ces faits peuvent se rencontrer ensemble; mais il resterait toujours entre cette science et le domaine de l'infini un abîme infranchissable.

Le propre du point de vue de la foi religieuse consiste en ce que, pour arriver à la certitude, à la conviction dans cet ordre de choses, on suit une tout autre méthode, dont le nom de méthode *idéaliste* rend assez bien le caractère particulier. Pour s'en rendre compte, il faut s'adresser aux hommes religieux et leur demander comment ils ont fait pour conclure à l'existence réelle des objets de leur foi. Seulement soyons sur nos gardes : rien de plus facile en cette matière délicate que de se laisser tromper par l'apparence. Il ne faut pas prendre au mot tous ceux qui prétendent nous indiquer les bases de leur foi. Car s'il est vrai que toute foi véritable ne peut avoir qu'un seul et même fondement, il est vrai aussi que chacun en parle dans son propre langage, et qu'ainsi il croit souvent trouver le vrai fond de son expérience intime dans telle expression, dans telle image, plutôt que dans l'idée qui est au-dessous, et qui est après tout l'essentiel. Si quelqu'un nous dit, par exemple, qu'une certaine autorité, ou qu'un raisonnement purement intellectuel se trouve à la base de sa foi, il oublie évidemment qu'il y a eu pour lui une raison plus intime et plus

profonde qui l'a engagé à s'abandonner à cette autorité, ou à imprimer cette direction-là à son intelligence et à raisonner jusqu'à ce qu'il eût trouvé l'objet adorable que réclamait sa foi.

Malgré ce danger, qui est réel, voici pourtant ce que nous pouvons admettre franchement, sans crainte de nous tromper: c'est que les conclusions de la foi nous sont inspirées directement par les besoins du cœur. L'homme religieux se sent tourmenté d'aspirations, de besoins de paix, de bonheur, de perfection, que les réalités visibles, le monde des choses finies, sont impuissants à satisfaire. Pourtant ces aspirations, au lieu de s'évanouir, deviennent toujours plus fortes, toujours plus impérieuses. Leur intensité n'est pas en raison de notre faiblesse morale, ce n'est pas dans nos moments d'égoïsme et de découragement qu'elles se font le plus fortement sentir. Bien au contraire, c'est dans les meilleurs moments de notre vie que ces besoins spirituels, cette faim et cette soif des choses invisibles s'imposent avec le plus d'énergie et refusent de se laisser apaiser par le monde visible ou par le vide éternel. En vain nous nous débattons contre elles et nous essayons de nous en défaire comme de sensations maladives, d'illusions et de chimères. C'est déjà bien avant d'avoir fait toutes ces expériences que l'homme religieux a conclu à l'existence réelle de cet idéal dont la soif le tourmente, de ce monde invisible vers lequel tendent ses désirs les plus purs. Aussi les expériences qui démontrent la force, la valeur morale, la persistance de ses aspirations religieuses, et les réflexions qui le font revenir après coup sur ce qu'il a éprouvé, ne lui donnent-elles pas ses convictions: elles lui garantissent seulement la vertu intrinsèque de sa méthode et la justesse de ses conclusions. Ce n'est pas par une espèce de raisonnement, c'est plutôt par intuition, spontanément, que, prenant pied dans ses aspirations mêmes, il s'élance vers la foi à la réalité de leur objet. Un acte de foi religieuse est un acte spontané et d'intuition. Mais nous pouvons nous en rendre compte après, et refaire pour ainsi dire le même chemin en ayant conscience cette fois-ci de ce que nous faisons. Examinons donc de plus près la voie qu'a suivie l'homme religieux pour arriver à la foi.

Prenant pour point de départ les besoins de sa nature spirituelle, le croyant a admis que la nature et l'intensité même de ces besoins supposaient nécessairement, réclamaient la réalité de leur objet. Cet objet il l'a donc « postulé, » pour parler le langage de l'école, c'est-à-dire qu'il a appliqué à ses aspirations l'idée de cause finale : il a admis qu'il y avait entre les besoins de son cœur et le monde un rapport, non pas de cause et d'effet, mais de moyen et de fin ; il s'est dit que, puisque les vrais et immortels besoins de sa nature étaient ce qu'ils sont, la réalité devait y correspondre. En suivant cette marche, il a commencé par croire fermement à l'idéal et à sa propre vocation d'y atteindre ; puis, faisant tomber la lumière de cette foi sur le monde extérieur, il a appliqué aux choses du dehors cette même idée des causes finales, et il est arrivé ainsi à voir un plan, un ordre divin, digne d'une sagesse infinie et d'un amour éternel, dans la marche mystérieuse de l'histoire, dans le spectacle bizarre du monde, dans la destinée, pleine d'énigmes, des mortels. Il s'est placé au point de vue des besoins intimes du cœur, il a fait diriger ses regards par l'idée, non pas de causes efficientes, mais de causes finales ; en un mot il a suivi la méthode *idéaliste* au lieu de suivre la méthode *expérimentale*, et l'aspect du monde a été changé pour lui.

Voilà les deux points de vue suffisamment analysés pour que nous puissions nous demander maintenant quels sont les rapports de ces deux conceptions, et ce qui résulte de notre analyse pour la vérité du point de vue idéaliste, pour la raison d'être de la religion.

On aurait tort de chercher la différence des deux points de vue dans la nature des objets qui s'offrent à notre observation scientifique ou à notre appréciation religieuse. Il ne s'agit pas en effet de deux mondes différents, il s'agit pour la science et pour la foi de la même réalité, c'est-à-dire de l'ensemble des phénomènes physiques et moraux du monde. Et lorsque, au point de vue de la foi religieuse, on parle du « monde invisible, » c'est là évidemment une expression qu'il faut se garder de prendre à la lettre, et qui signifie simplement

que la religion nous dévoile une face de la vérité des choses inaccessible à la science.

La différence se trouve donc uniquement dans la méthode, et tout d'abord dans le point de départ. La science commence en effet par observer le monde extérieur : la foi, au contraire, s'occupe en premier lieu et avant tout des besoins spirituels de la nature humaine. Les aspirations religieuses de l'âme forment les larges bases sur lesquelles la foi élève ses constructions simples mais grandioses ; les faits du monde extérieur sont les matériaux variés et innombrables que la science se hâte tout d'abord de choisir, de classer, de joindre ensemble d'après l'ordre logique de la pensée.

Mais il y a bien plus : cette différence du point de départ n'est encore qu'une faible partie de la distance qui sépare la méthode expérimentale de la méthode idéaliste. En effet la science pourrait adopter le même point de départ et prendre les aspirations religieuses de l'âme pour objet de ses observations et de ses raisonnements. Mais qu'en ferait-elle ? Elle commencerait par les constater et par les classer de son mieux. Ici déjà se présenterait une petite difficulté qui ne serait peut-être pas insurmontable, mais qui pourrait embarrasser et retarder la conclusion. Il serait possible en effet que la science hésitât à conclure de l'identité des noms par lesquels les individus divers désignent les différentes nuances de leur expérience spirituelle, à l'identité parfaite des émotions. Cependant, comme il ne s'agit pas seulement de sensations, d'affections très mobiles et infiniment variées, mais de certains états de l'âme dont on pourrait vérifier sans trop de peine l'identité chez tous les hommes en comparant entre eux les effets qui en proviennent, — cette difficulté se réduirait facilement à des proportions assez minimes pour qu'on fût autorisé à passer outre. — Mais il y en a une autre bien plus grave, c'est que jamais la science, si du moins elle s'en tient rigoureusement aux exigences de sa méthode, ne fera autre chose que de constater un certain rapport étroit, un rapport de cause et d'effet, entre ces phénomènes de la vie spirituelle et d'autres circonstances. Elle peut dire que l'homme, placé dans

certaines conditions physiques et morales, se trouve ordinairement en possession de certaines émotions et de certaines idées religieuses; mais voilà tout. Et elle trouverait bien vite dans la nature de l'homme, dans son développement intellectuel et moral, dans sa condition sociale, l'explication de ces besoins et de ces croyances : elle en trouverait ce qu'on appelle la « raison suffisante, » c'est-à-dire qu'après cette explication, elle n'aurait qu'à se déclarer satisfaite. Et supposé même que d'une manière ou d'une autre la science pure pût nous élever jusqu'à l'idée de l'infini, de Dieu, de l'ordre moral, supposé qu'elle nous permît de mettre ces idées en rapport avec ce que nous savons du monde, nos besoins religieux n'auraient-ils plus rien à réclamer? Il est probable au contraire qu'ils ne seraient nullement satisfaits. Dire : « je sais qu'il existe un Dieu, » n'est-ce pas tout autre chose que de s'écrier avec un accent de piété profonde, d'amour et de joyeuse résignation : « je crois en Dieu? » Lors même que l'existence de Dieu serait le dernier mot de la science, la foi religieuse demanderait encore un autre objet de cette conception abstraite de la raison.

La grande différence entre la méthode expérimentale et la méthode idéaliste ne se trouve donc pas seulement dans le point de départ, qui consiste pour l'une dans les faits du monde extérieur, pour l'autre dans les besoins religieux de l'âme. Elle est avant tout dans la manière dont on procède pour arriver aux conclusions. Nous avons déjà eu l'occasion de le voir: tout ce que la science peut faire au delà de l'observation exacte et de la classification logique des faits, c'est de les relier ensemble en leur appliquant l'idée d'un rapport de cause et d'effet, ou pour employer le langage de l'école, en y introduisant « la catégorie de causalité. » La méthode de la foi, au contraire, consiste à appliquer aux besoins de l'âme humaine l'idée d'un rapport de moyen et de fin, l'idée d'un *postulatum*, « la catégorie des causes finales. »

On s'est trompé souvent dans l'analyse ultérieure de cette différence et par là même on l'a exagérée, on a fait la distance entre la science et la foi plus grande qu'elle n'est en réalité. On a dit que si la science nous permet de connaître les cho-

ses telles qu'elles sont, la foi nous les montre seulement sous l'aspect que leur donnent les dispositions de notre cœur, dont la raison d'être ne se trouve qu'en nous-mêmes. En termes philosophiques, la vérité de la science serait donc une vérité « objective, » la vérité religieuse ne serait qu'une vérité « subjective. » Formulée d'une manière aussi catégorique, cette assertion n'est pas juste. Il n'est pas vrai que le caractère distinctif de la méthode idéaliste consiste dans sa nature personnelle, « subjective. » Et il est bon de relever cette erreur, parce qu'on n'est que trop porté aujourd'hui à prendre le mot de « subjectif » comme synonyme d'arbitraire et d'illusoire. Il n'est pas vrai que la science nous permette de connaître les choses telles qu'elles sont en dehors des facultés de notre esprit. Elle applique aux choses son idée d'un rapport de cause et d'effet; mais où prend-elle cette idée? Est-ce qu'elle l'emprunte aux choses elles-mêmes? Evidemment non; Kant l'a suffisamment démontré. L'observation pure et simple ne nous permettra jamais d'aller au delà du *post hoc:* c'est notre esprit qui prend le *propter hoc* pour son compte. Oui, prenons même ce qu'on appelle l'observation pure et simple. Est-elle tout à fait exempte de ce caractère d'appréciation personnelle, de « subjectivisme, » pour lequel la science de nos jours professe un si profond dédain? Mais n'oublions pas que, à bien prendre les choses, ce ne sont pas nos sens qui font l'observation : nos sens ne sont que des organes, des instruments. Ce qui observe, c'est encore notre esprit. L'œil d'une personne évanouie ou délirante a beau être ouvert, les images du dehors ont beau s'y photographier, elle ne voit pas. Il n'y a pas d'autre observation possible que l'observation intérieure de l'esprit, car nous ne saurions voir les choses sans les observer nous-mêmes. Il ne faut donc pas chercher le caractère distinctif de la méthode idéaliste dans son appréciation personnelle, « subjective » des choses, ni surtout lui en faire un reproche. Toute observation est nécessairement entachée de « subjectivisme », et, de plus, la science puise son idée d'un rapport de cause et d'effet à la même source où l'idéalisme prend son idée de causes finales; l'une et l'autre empruntent

leur « catégorie » à l'esprit humain et en font ensuite l'application pratique.

Le second point de différence, qui sépare la méthode idéaliste de la méthode expérimentale, revient donc tout simplement à ceci : c'est que la science fait ses opérations avec l'idée des causes efficientes, la foi avec celle des causes finales. Pourtant cette différence encore n'est pas absolue. Il y a des restrictions à faire. On ne le dirait pas, à entendre parler la plupart des représentants de la science contemporaine. D'après eux cette différence serait radicale et la science repousserait jusqu'à l'ombre d'une idée téléologique; oui, il ne serait plus même permis aujourd'hui de dire que l'oiseau a des ailes pour voler : il faudrait se borner à dire qu'il vole parce qu'il a des ailes! — Or, n'y a-t-il pas là de l'exagération? Il est vrai que l'ancienne téléologie, qui voyait partout des causes finales, qui savait nous montrer un but et un plan sur tous les points du monde et de son histoire, n'a eu que ce qu'elle méritait, lorsque la science lui a ôté la parole. Cependant la réaction pourrait bien nous aveugler ici comme partout ailleurs. La science a raison d'exclure l'idée téléologique comme de la contrebande, toutes les fois qu'on veut simplement se prévaloir de cette idée pour franchir l'abîme qui sépare le fini de l'infini et pour mettre ensuite cette transition brusque et arbitraire sous la sauvegarde de la science. Mais voici comment il faut poser la question : n'y a-t-il pas à constater entre les divers phénomènes d'autres rapports qu'un rapport de cause et d'effet? N'est-on pas en droit de dire parfois que telle chose existe en vue de telle autre? Craindra-t-on par exemple d'avouer avec Goethe que l'œil est organisé de manière à recueillir la lumière du soleil? Et celui qui veut expliquer la structure des organes de l'ouïe et de la voix ne tâchera-t-il pas de montrer dans quelle mesure chacune des parties de cet organe contribue à recueillir ou à produire les sons? Citons un homme dont le point de vue scientifique ne sera suspect à personne, M. Moleschott, de Turin : « Ne croyez pas, dit-il, que je sois assez téméraire ou assez aveugle pour dénier à la nature un dessein et un but. Ceux dont je partage les idées ne repoussent nullement le

τέλος qu'ils devinent, qu'ils voient partout avec Aristote dans la nature. Ils veulent seulement prémunir l'investigateur contre les labyrinthes dans lesquels irait se perdre sa recherche, s'il tentait de deviner, au lieu de s'en tenir au *rerum cognoscere causas.* » Voilà le vrai point de vue de la science. Si entre deux faits également réels, également bien constatés, elle croit trouver un rapport de moyen et de but, elle n'hésite pas à le dire. Seulement elle ne craint pas davantage d'avouer que souvent elle ne voit pas de but du tout, que parfois elle voit plutôt le contraire d'un dessein dans le spectacle que lui offre la nature. Et surtout elle se garde de partir de l'idée d'un tel rapport pour conclure d'un fait qu'elle voit, à la réalité d'un autre fait qu'elle ne voit pas. C'est là un usage auquel la science refuse d'employer l'idée des causes finales, et qu'elle abandonne entièrement à la foi.

Voici donc à quoi se réduit le caractère propre de la méthode idéaliste, opposée au point de vue positif et à la méthode expérimentale. Elle prend son point de départ, non pas dans le monde extérieur, mais dans les aspirations religieuses de l'âme humaine, et en tire ses conclusions en leur appliquant l'idée « subjective, » « la catégorie » des causes finales. Pour apprécier cette différence à sa juste valeur, il faut se rappeler qu'il n'y a pas d'observation purement réaliste, absolument « objective ; » que la science a aussi son idée, sa « catégorie, » celle du rapport de cause et d'effet, qu'elle emprunte à l'esprit humain, et dont elle fait l'application aux faits qu'elle a constatés; que l'idée d'un rapport de moyen et de but n'est pas tout à fait étrangère à la science, vu qu'elle y est appliquée dans une certaine mesure et à certaines conditions. — Toutes ces réflexions ne tendent nullement à combler la distance qui sépare le point de vue de la science du point de vue religieux, mais elles sauvent l'idéalisme du reproche mal fondé, de n'être que du « subjectivisme » et de l'arbitraire.

Cette distance n'est pas d'ailleurs un abîme. En vertu même de la différence qui existe entre elles dans le point de départ et dans la méthode, la science et la foi n'ont ni à se gêner mutuellement dans leurs mouvements, ni à vivre dans une sépara-

tion hostile. Il n'y a rien qui nous oblige de sauver notre religion en nous retirant dans ce dualisme bizarre et intenable qui consiste à être incrédule par l'esprit, croyant par le cœur. Il n'y a pas de science incrédule ou religieuse, pas plus qu'il n'y a une science laide ou belle, vertueuse ou immorale. Ce serait un contre-sens que de lui appliquer ces épithètes. D'autre part, la foi ne saurait affirmer ce que la science proscrit et repousse. La science n'est responsable de ses résultats qu'à elle-même. Et si les convictions religieuses se trouvent en conflit avec les vérités que la science a mises hors de toute contradiction et au-dessus d'un doute légitime, on peut être sûr que la foi a forcé les limites de son domaine, et que par suite d'un mal entendu elle a mis les pieds sur un terrain où elle n'a rien à faire. La science fournit les moyens d'*expliquer* le monde, la foi n'en est qu'une *appréciation*. Ce mot n'implique pas un certain dédain : car n'est-ce pas connaître le vrai fond des choses que de les apprécier, de savoir ce qu'elles valent? Et voilà ce que fait la foi en s'élevant plus haut, en creusant plus profondément que les moyens de la science ne permettent à celle-ci de pénétrer. — Du reste, la différence de caractère et de domaine qu'il y a entre la science et la foi donne à la première le droit, et lui impose même le devoir de contrôler sans cesse les idées religieuses, qui ne sont après tout que la forme dont la foi religieuse revêt ses conclusions idéalistes. La critique lui en appartient sans réserve, parce que (sans s'en douter peut-être) la foi les a empruntées au domaine de sa sœur. C'est ainsi que nous avons le droit, en vertu de nos aspirations religieuses, d'admettre, de « postuler » l'existence de l'objet de notre foi, de l'objet adorable qu'il faut à nos aspirations. Mais ce n'est pas à la foi qu'il appartient de prononcer par exemple sur l'unité ou la trinité de l'être que nous adorons. De même la paix avec Dieu est un *postulatum* de nos besoins religieux, auquel nous avons parfaitement le droit de conclure. Mais la question de savoir si l'assurance de cette paix nous est venue par la mort expiatoire du Christ, rentre dans le nombre de celles que la science seule peut débattre et résoudre. D'ailleurs, ce n'est ni une faiblesse ni une faute de la part de la foi que d'emprunter

les idées religieuses au domaine de la science, et d'être obligée par conséquent de les soumettre sans cesse au contrôle de la prêteuse. Elle n'aurait pu les prendre nulle part ailleurs. La science seule peut nous mettre en possession d'idées; elle ne peut pas donner la foi, mais elle doit fournir à la foi son contenu. Et en ce sens il est vrai de dire que nous ne pouvons rien savoir de Dieu, sinon par la science.

Et maintenant venons-en à la grande question qui se trouve au fond de tout ce travail et qui en forme l'intérêt capital; qu'est-ce qui résulte de tout ce qui précède pour le droit, pour la valeur et pour la vérité du point de vue idéaliste de la foi?

Après tout ce qui a été dit, la réponse est bien simple. Pour justifier ses conclusions, l'idéalisme religieux n'a besoin que d'en appeler à ses procédés.

Car évidemment le croyant a tout aussi bien le droit d'appliquer aux aspirations de sa nature religieuse, et ensuite au spectacle varié du monde, l'idée des causes finales, que la science a le droit d'appliquer son idée d'un rapport de cause et d'effet à l'ensemble des choses que l'observation lui a appris à constater. Pas plus de « subjectivisme » d'un côté que de l'autre; il y en a jusque dans l'observation pure et simple. Aussi les convictions du savant et la certitude de l'observateur reposent-elles en définitive sur la confiance de tous les deux dans leurs organes et dans les facultés de leur esprit. Pourquoi donc le croyant n'aurait-il pas tout aussi bien le droit de se fier aux aspirations de son âme et à la méthode qu'elles lui font suivre? C'est en définitive la même nécessité morale qui pousse l'homme religieux à admettre la justesse de son point de vue idéaliste, et l'homme intelligent à ne pas douter de ce que lui enseignent son observation et ses raisonnements. La voix de l'idéal est trop forte dans l'homme religieux, la voix de l'évidence et de la logique est trop forte dans l'esprit du savant pour qu'ils puissent hésiter à s'y fier. Des deux côtés on est *forcé* de croire, là comme ici il y a un ***non possum non***.

Il va sans dire que la certitude religieuse ne peut jamais être la même que celle dont se vante la science. Mais des deux côtés on arrive à se former une conviction que nous pourrions

formuler ainsi : il me faudrait douter de moi-même pour ne pas admettre la réalité de ce que je vois (des yeux du corps, des yeux de l'esprit ou des yeux de l'âme). Il n'y a donc pas de différence dans la forme ; le genre de certitude est autre, le degré est le même. Le penseur ne voit rien de plus grand et de plus vrai que la pensée, et c'est là-dessus qu'il fonde son droit d'admettre la réalité des résultats de sa méthode expérimentale. Et celui qui ne connaît rien de supérieur à l'idéal moral, pour qui cet idéal est la plus belle et la plus évidente des réalités, qui ne cesse de s'y consacrer entièrement, avec amour, avec foi, a tout aussi bien le droit de croire sans scrupules à la réalité du monde invisible, du monde de la foi religieuse.

La science et la religion ne s'excluent donc pas ; bien plutôt elles se complètent. Il y a entre elles une grande différence de méthode, une distance qu'il faut se garder de franchir. Elles se touchent du reste dans ce qu'on appelle les *idées religieuses*, dont l'une crée la matière brute et auxquelles l'autre donne la forme. Enfin, l'une et l'autre reposent en dernière instance sur la même base, c'est-à-dire sur la foi de l'homme en lui-même.

A. G. VAN HAMEL.

MM. STRAUSS, RENAN.

ECCE HOMO[1].

Un livre d'une grande autorité, écrit il y a déjà bien des siècles, a annoncé qu'un des effets de la venue de Christ dans le monde serait « de mettre en lumière les pensées de plusieurs. » Bien qu'un tel résultat ne soit pas sans quelques analogies dans l'histoire, cependant jamais aucun autre fait n'a donné lieu à des aperçus aussi profonds et aussi nouveaux. C'est surtout depuis que l'attention a été attirée de nouveau sur la personne et la vie du grand Docteur, qu'un semblable résultat s'est produit d'une manière constante. On peut en conclure que s'il est une époque favorable à une étude de l'état des esprits faite du point de vue religieux, c'est bien celle où les préoccupations générales se concentrent sur la vie de Jésus. D'autres questions religieuses peuvent être traitées moins sérieusement; elles peuvent donner lieu à de brillants tournois, dont tout le résultat est de mettre en relief l'habileté des joûteurs; mais cette question-ci est trop intimement liée aux sentiments et aux espérances des hommes pour qu'il puisse en être de même pour elle. En effet, il s'agit ici d'une question de vie ou de mort. Et voilà pourquoi, quelque intéressant qu'il soit de rechercher la signification exacte du dogme particulier dont la compréhension donne la clef d'une période historique quelconque, cet intérêt grandit et arrive à son comble quand il s'agit d'un temps où c'est de la vie de Jésus qu'on s'occupe, où les hommes se montrent pleins d'activité et de sérieux, où les réticences et les réserves sont mises de côté, où les livres, les revues et les pamphlets semblent se concerter pour présenter dans un ta-

[1] Traduit de *Edimburgh Review*, octobre 1866.

bleau d'ensemble les grandes lignes de la pensée contemporaine.

Nul ne peut en douter : nous sommes à une de ces époques. Jamais, depuis la Réformation, nous pourrions presque ajouter depuis les temps apostoliques, la vie de Jésus n'a été plus sérieusement étudiée que de nos jours La nature de Christ a provoqué des controverses sans nombre, sa doctrine des confusions infinies, son Eglise des conflits sans issue ; mais, quelque étrange que cela puisse paraître, c'est à notre génération que semble avoir été départie la tâche de classer dans un cadre satisfaisant les faits de la vie purement humaine de Christ. La raison en est sans doute que, jamais encore, on n'avait vu se produire des conceptions, d'un côté, aussi étrangères au christianisme, et de l'autre, aussi conformes, en apparence du moins, à son principe en matière de foi ; que jamais encore une aussi grande mesure d'activité intellectuelle n'avait été détournée des préoccupations politiques et guerrières pour être consacrée à l'étude critique de la culture classique et plus encore de la culture orientale. Le désir de pénétrer les origines du christianisme et les moyens de satisfaire ce désir semblent donc avoir apparu tout à la fois. L'impatience naturelle à l'esprit humain ne souffrira ni renvois ni compromis, tant que les théologiens ne seront pas en mesure de présenter sous une forme strictement historique un tableau de la vie humaine de Jésus.

La difficulté de cette entreprise est probablement le moins bien comprise de ceux-là mêmes qui en réclament une plus prompte solution. Si une invasion étrangère venait à anéantir tout à coup la constitution politique de l'Angleterre, à détruire sa capitale et à envelopper dans une ruine commune les institutions civiles et ecclésiastiques du pays, il n'est guère probable que, pendant trente ou quarante années au moins, on pût signaler d'autre activité littéraire, d'autres œuvres dignes de mémoire, que des écrits de circonstance et d'un caractère essentiellement pratique. Mais si quelque portion de l'Église nationale était assez vigoureuse pour échapper à la ruine, sa première préoccupation serait évidemment de préserver les souvenirs du passé, et surtout de rassembler, pour l'usage des

futurs historiens, tous les écrits qu'une critique superficielle permettrait de considérer comme l'héritage des fondateurs mêmes de l'Eglise. Rien en effet, en de telles circonstances, ne serait plus conforme au bon sens, plus profitable à l'histoire. Mais la crise que nous venons de supposer ne serait rien en comparaison de l'effrayant cataclysme qui ruina l'état juif, détruisit le temple et dispersa la population de la Judée peu après les premières prédications de l'Evangile. L'exiguité géographique de la Palestine, qui était tout au plus équivalente au pays de Galles, ne fit en effet que rendre plus terrible une catastrophe ainsi concentrée sur un étroit espace, et les passions violentes qui avaient excité la révolte furent trop longtemps en mouvement pour faire place à l'esprit littéraire. Que l'on n'oublie pas non plus la prompte dispersion des Juifs, dont les marchés à esclaves des trois continents furent bientôt encombrés. Bien que ces malheureux déportés rencontrassent sur la terre étrangère des synagogues et des communautés de frères, il n'en est pas moins vrai que le coup de mort avait été donné à toutes leurs espérances nationales et religieuses. La secte des chrétiens faisait seule exception sur ce point. En fait de productions littéraires de cette époque on ne peut donc raisonnablement pas s'attendre à recueillir, outre des collections de traditions antérieures, juives ou chrétiennes, trahissant çà et là le désir de trouver dans le passé la clef des malheurs du présent, autre chose que de courts récits conçus dans un but d'exhortation ou de polémique. Or c'est précisément là ce que nous trouvons : la Mishna et le Nouveau Testament sont des recueils de traditions écrites ou orales ; l'histoire de Josèphe de Rome, l'évangile de St. Jean d'Ephèse, et probablement le IVe livre d'Esdras, venu du lointain Orient, sont des produits de la réflexion appliquée aux problèmes du passé ; et les fragments conservés des Pères apostoliques et des hérétiques judéo-gnostiques sont des échantillons d'une littérature polémique sans grand intérêt pour l'histoire. Si l'on tient compte enfin de l'étrange passion pour les compositions pseudonymes, qui, à cette époque de décadence universelle, vint s'emparer de l'humanité atteinte de décrépitude, on en saura assez pour com-

prendre que l'historien d'une telle époque doit marcher à pas lents s'il veut éviter les généralisations prématurées, et que réclamer à tout prix un compte-rendu immédiat et définitif de tout ce que Jésus et ses apôtres ont fait et dit, c'est trahir une ignorance complète des données mêmes du problème.

On trouvera cependant toujours des hommes qui, armés de plus ou moins d'érudition et de subtilité critique, se déclareront prêts à donner une réponse immédiate aux questions les plus ardues. Pour eux, la patience n'est pas une vertu digne de la science, et lorsque, au problème qui les occupe, ils ont cru trouver une solution plausible, eût-elle été déjà cent fois réfutée, ils dédaignent de la considérer comme une simple hypothèse, comme une ébauche susceptible d'améliorations ultérieures, et ils croient devoir l'imposer au monde comme la seule et unique manière de trancher le débat. En un mot, ils dogmatisent. Or, quelque vivacité que MM. Renan et Strauss mettent à se laver d'une telle accusation, nous sommes contraints de lancer à l'un et à l'autre de ces deux écrivains l'odieuse inculpation de *dogmatisme*. Si c'est dogmatiser que de fonder toute son argumentation sur un *ipse dixit*, si c'est dogmatiser que de poser hardiment comme axiome une affirmation qui, bien loin d'être évidente par elle-même, est rejetée par tout un ensemble d'adversaires; si c'est dogmatiser enfin que de choisir pour axiome précisément la proposition elle-même qu'il s'agirait d'établir, alors MM. Renan et Strauss sont des dogmatiseurs. La question débattue étant en effet de savoir si Jésus fut, oui ou non, une apparition surhumaine, ces deux écrivains fondent toute leur argumentation sur ce prétendu axiome qu'on ne peut en aucun cas admettre une apparition surhumaine. Partant de là, on n'aboutit à rien moins qu'à une pétition de principes. Les évangiles sont suspects parce qu'ils rapportent des miracles, et l'on ne peut croire aux miracles parce que les livres qui les rapportent sont suspects[1]. On s'étonne à bon droit que des hommes aussi habiles se contentent de pareils arguments, qu'ils condescendent à user d'une pa-

[1] Comparez, par exemple, *Strauss*, pag. 40, 146, et XV. — *Renan*, pag. XLIII, XLIV.

reille logique et qu'ils se laissent, dans notre siècle de lumières, surprendre par les sophismes vieillis de Hume, dont M. Strauss pense assez de bien pour dire : « La dissertation de Hume sur le miracle est si universellement convaincante que désormais on peut regarder la chose comme définitivement réglée. » (Pag. 148.)

L'argumentation de Hume, ainsi célébrée, n'en est pas moins une simple *pétition de principes*. L'expérience de chacun, dit-il, (c'est-à-dire presqu'exclusivement le témoignage d'autrui) étant contraire au miracle, mieux vaut admettre que les récits miraculeux sont erronés que d'admettre la réalité des miracles rapportés. Ce qui, dans un autre domaine, reviendrait à dire : L'expérience universelle étant contraire aux câbles transatlantiques, mieux vaut croire que MM. Glasse et Field se jouent de notre crédulité, que d'admettre qu'un câble puisse jamais être posé. — Mais la réponse est facile : Le câble *est* posé, le résultat n'est plus contestable, et votre argument soi-disant « expérimental » ne vaut rien, car votre conclusion n'est valable qu'à la condition de fermer délibérément les yeux sur l'expérience faite par MM. Glasse et Field. Pour être dans le vrai, il faudrait dire : L'expérience de chacun *excepté celle de ceux qui ont expérimenté la chose* est contraire au câble transatlantique. — Et de même l'apologétique du christianisme peut répondre : Votre argumentation contre les miracles est sans valeur, car non-seulement nous avons en mains des faits dont on ne rend pas compte sans eux, mais encore, faisant appel à « l'expérience, » vous commencez par rejeter les témoignages basés sur l'expérience de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean. On obtient facilement ainsi la conclusion demandée !

Il est donc évident que la considération que méritent à certains égards les livres de MM. Strauss et Renan, ne peut leur être accordée qu'à la condition de ne pas tenir compte des prémisses ridicules qui leur servent de base. Il faut, pour juger ces écrits, oublier la naïveté vraiment enfantine de déclarations semblables à celles-ci : « Par des miracles tels que celui de la multiplication des pains, la science naturelle serait détruite de fond en comble. » (Strauss, pag. 391.) Qu'un événement *surna-*

turel soit difficilement expliqué par la science *naturelle*, nous le croyons volontiers ! Et ailleurs : « Si Jésus n'avait pas été transformé par la légende, il serait un phénomène unique dans l'histoire. » (Renan, pag. 46.) Mais c'est justement là ce que les chrétiens disent de Jésus ! La prérogative que possède le Tout-Puissant, de parler à l'homme par l'intermédiaire des sens, doit donc être dogmatiquement maintenue, car ce dogmatisme vaut exactement ce que vaut le dogmatisme contraire.

Si l'on étudie les ouvrages mentionnés, ce n'est pas pour approuver l'inqualifiable violence qu'ils font aux textes en parodiant la simple et noble description que donnent les évangiles de la vie de Christ, c'est pour tenir compte du sérieux effort dont ils témoignent pour saisir la réalisation du *côté humain* de la personnalité de celui qui, de l'aveu de tous, fut vraiment homme ; c'est, en particulier, parce que ces écrits contribuent à assurer à cette grande figure un cadre satisfaisant, et à faire ressortir les rapports intimes qui ont existé entre Jésus et l'histoire de son temps, et qui restaient seuls à fixer dans la christologie de l'Église. Il faut se le rappeler, en effet : la doctrine universelle de l'Église a toujours affirmé que Christ est un lien *dans* l'histoire, et non hors de l'histoire, un lien chauffé à blanc, c'est possible, et communiquant sa chaleur, mais un lien d'une composition parfaitement identique à ce qui l'entoure, et soumis aux mêmes lois de succession chronologique, « parfaitement homme, et venu dans la plénitude des temps. » Aussi quand des écrivains comme ceux dont nous parlons s'appliquent à décrire l'état du monde à l'apparition du christianisme, en insistant sur l'œuvre de préparation et sur le caractère particulièrement inflammable des matériaux qui devaient tout à coup prendre feu, ces écrivains ont beau n'avoir d'autre vue que de montrer combien la conflagration qui s'en suivit fut naturelle, ils n'en font pas moins, sans s'en rendre compte, l'œuvre de l'Église elle-même. Ce ne sont pas leurs affirmations, mais leurs négations que celle-ci repousse. Elle peut, sans arrière-pensée, accepter les services que lui rendent ses ennemis, car les convictions que les chrétiens apportent à l'étude du côté divin de la question, et les

sentiments par lesquels ils entrent en communication immédiate avec Christ sont d'un ordre essentiellement différent, et ne sont guère de nature à être battus en brèche par les négations de la critique.

S'agit-il de résoudre un problème profond et compliqué? Le succès dépend tout entier du côté par lequel on l'aborde. Aussi longtemps qu'on étudia le système solaire en considérant la terre comme en étant le centre, on n'y vit qu'un inextricable tissu de contradictions; mais dès que l'observateur eut trouvé un point de départ fixe dans le soleil, alors un ordre parfait surgit comme par enchantement. Dans une question aussi difficile et aussi compliquée que celle de la vérité du christianisme, le succès dépend, si possible, plus étroitement encore de la méthode employée. Cette question ne concerne ni la raison seule, ni l'imagination seule, ni la conscience seule; c'est, dans toute l'étendue du terme, une question d'éthique. Mais si l'on prétend rester sur le terrain solide du fait historique, à la question morale se mêlent aussitôt des éléments étrangers et d'un intérêt secondaire (controverses critiques, variantes, questions relatives aux sources); de plus, l'imagination exige que l'origine et l'histoire du christianisme soient présentées sous une forme immédiatement admissible. Or, il y aura toujours une différence du tout au tout entre l'homme qui, dans l'étude d'un fait, commence par se livrer à de minutieuses recherches historiques et critiques, et l'homme qui, par un procédé moral, se place d'emblée au centre du système, et ne s'applique que plus tard à organiser de son mieux les accessoires intellectuels et pittoresques. Quant au christianisme, il ne prétend pas à être saisi par l'une ou par l'autre méthode. La faute n'en est pas à l'Evangile, si les hommes s'opiniâtrent à l'aborder par son petit côté et si, par conséquent, leurs efforts demeurent stériles. Selon sa propre et sublime déclaration, l'Evangile est une révélation adressée non à des philosophes, mais à des petits enfants, et aucune parole ne précise mieux sa vraie portée que la suivante: « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra de la doctrine, si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même. »

Or, c'est là justement ce que MM. Strauss et Renan ont en-

tièrement méconnu, et ce que l'auteur de *Ecce Homo* a relevé avec autant de succès que de profondeur. Il est toutefois juste de constater, dans la *Nouvelle vie de Jésus* de M. Strauss, un progrès marqué sur sa première œuvre. Moins sèchement intellectuel que le précédent, ce nouvel essai revient en partie sur la tentative faite, en 1835, de ruiner de fond en comble l'histoire évangélique. Excité par le succès rapide qu'obtenait l'idylle galiléenne de M. Renan, et piqué au vif par la persistance avec laquelle la société cultivée refusait d'adhérer à ses vues, M. Strauss en appelle « au peuple allemand : » il travaille à nouveau les documents évangéliques, qu'il fait passer au crible d'une critique sans merci; il en fait sortir une figure concrète, mais sans vie, qui n'eût jamais converti un seul homme, bien moins encore le monde; il brise enfin le cadre de l'histoire évangélique, et de ses débris, réunis avec art, il forme de petits groupes de légendes qu'il finit par rejeter à cause de leur caractère miraculeux. M. Strauss poursuivant ses études avec sérieux se voit ainsi amené, comme cela avait été le cas pour M. Renan, à une conception plus voisine du christianisme. Le Christ de son dernier ouvrage est un être bien plus réel et tangible que ne l'était la figure nuageuse qui flottait à l'état de possibilité abstraite au milieu des hallucinations et des mythes dont son premier livre était plein. La nouvelle rédaction présente, dans une première partie (150 pages serrées), le Jésus historique, sa vie et sa mort telles que l'auteur les conçoit. Un nombre égal de pages est, il est vrai, consacré à une intéressante introduction critique, et une place plus importante encore est réservée à une classification détaillée qui n'énumère pas moins de douze groupes de mythes coordonnés suivant ce que l'on appelle leur cristallisation successive. Il n'en reste pas moins vrai que les concessions faites dans la première partie sont assez importantes, et que ce qui, d'après les évangiles, est conservé de la vie réelle de Christ est assez franchement reconnu pour que nous puissions nous considérer comme ayant reconquis sur ce terrain presque tout ce qui constituait la matière du débat.

Jésus de Nazareth, selon la dernière biographie critique de

M. Strauss, laquelle est aussi à ses yeux la plus avancée, Jésus de Nazareth, disons-nous, était un paysan galiléen de la classe inférieure, charpentier et fils de charpentier, dénué d'ailleurs de toute instruction, si ce n'est de celle qu'à lui seul il pouvait retirer, soit d'une étude assidue de l'Ancien Testament, soit de l'observation de la société originale et mélangée qui l'avait vu naître.

« Le fond pas plus que la forme de l'enseignement de Jésus ne présente rien qui, si l'on tient compte de ses dons personnels, ne puisse s'expliquer par la supposition d'une étude attentive de l'Ancien Testament et par des relations fréquentes avec les classes cultivées de la société, particulièrement avec les disciples des trois principales écoles juives du temps (Pharisiens, Sadducéens, Esséniens). D'autre part, l'originalité, la spontanéité et l'absence de toute pédanterie scolastique qui caractérisent l'enseignement de Jésus (on ne pourrait en dire autant du spirituel apôtre des Gentils!) militent en faveur de l'opinion qui considère le développement de Christ comme plus indépendant encore de toute influence extérieure. Les circonstances de sa patrie galiléenne étaient éminemment favorables à cette liberté d'allures. La population de cette contrée, dans le nord surtout, était abondamment mélangée de païens, comme l'indique l'épithète bien connue de « Galilée des Gentils » (Matth. IV, 15, comp. Esa. VIII, 23), et, tandis que la Samarie rendait les communications difficiles entre cette province et la Judée, si fière de son orthodoxie, les Galiléens étaient regardés de haut par les Juifs, qui ne les considéraient pas comme leurs compatriotes au sens propre du mot. Ce que ces circonstances semblent renfermer de malencontreux pouvait néanmoins devenir on ne peut plus favorable au développement d'un caractère religieux indépendant. » (Pag. 194.)

Ces circonstances elles-mêmes, — M. Strauss s'applique à nous le prouver, — étaient le résultat d'une longue préparation historique :

« Je ne sais vraiment si l'origine surnaturelle que certains hommes attribuent au christianisme peut lui conférer plus

d'honneur que ne le fait l'histoire, quand elle le présente comme le fruit parvenu à maturité de tout ce qu'il y avait de meilleur dans le développement de la famille humaine. Jamais (on peut l'affirmer hardiment), jamais le christianisme ne serait devenu la religion de l'Occident aussi bien que celle de l'Orient, jamais il ne serait demeuré en définitive une religion plus spécialement occidentale, s'il n'avait, dès ses premières origines, été plongé dans l'atmosphère de l'Occident comme dans celle de l'Orient, si l'élément gréco-romain n'avait, de concert avec l'élément judaïque, présidé à ses destinées. Il a fallu qu'Israël fût broyé au mortier et le peuple juif dispersé au milieu des païens par des captivités successives, il a fallu que les eaux fécondantes de la pensée étrangère fussent ainsi répandues par de nombreux canaux sur le sol maternel, pour que, ce travail une fois opéré, mais non plus tôt, la terre stérile pût produire la riche moisson du christianisme. Il fallait surtout que, par les conquêtes du grand Macédonien, un mariage vînt unir l'Orient avec l'Occident, et que, pour ainsi dire, le lit nuptial des deux civisations fût dressé à Alexandrie, avant qu'on pût même penser à la naissance du christianisme. Sans Alexandre pour précurseur, Christ n'eût pas paru. Cette affirmation, qui peut sembler dure à des oreilles théologiques, perd tout ce qu'elle a de choquant du moment où l'on reconnaît à ce héros une mission divine.... Nous voyons donc comme deux lignes convergentes s'allonger chacune en vertu des forces qui lui sont propres, mais destinées cependant à se rencontrer enfin au point qui deviendra le berceau de la religion nouvelle. Et la loi qui régit ces forces, contradictoires en apparence mais en réalité coopérantes, trouve son expression dans la formule suivante : A toutes les époques de leur histoire la Judée a cherché Dieu et la Grèce a cherché l'homme. » (Pag. 167.)

Aucun des auditeurs de M. Gladstone et de l'éloquent discours d'adieu qu'il prononça naguères à Edimbourg ne mettra en doute que cette manière de voir ne soit foncièrement chrétienne et digne d'un représentant de l'Eglise. Le nier, serait une hérésie au premier chef, car il n'est pas un catéchisme ou un manuel d'histoire ecclésiastique qui ne parle de même. Les

plus profonds penseurs de l'antiquité sont d'accord sur ce point, et les faits cités ne sont que l'accomplissement de déclarations maintes fois répétées par les prophètes hébreux. Ceux-ci n'hésitent pas à investir d'une mission divine un Cyrus, un Melchisédec, un Jéthro, un Job, un Hazaël, un Nébucadnetzar, et ils appellent de leurs vœux ardents le jour où « Israël sera uni en troisième à l'Egypte et à l'Assyrie, ce que l'Eternel des armées approuvera en disant : Béni soit l'Egypte mon peuple, et bénie soit l'Assyrie l'ouvrage de mes mains, et Israël mon héritage. » (Es. XIX, 24.)

Cependant, à l'exception des quelques faits ci-dessus mentionnés, M. Strauss ne constate rien de vraiment digne de confiance dans ce qui est raconté de Jésus jusqu'au jour de son baptême. A ce moment seulement commence l'histoire réelle. Aucun doute sérieux ne peut être élevé contre le fait du baptême conféré par Jean-Baptiste et du court séjour que Jésus fit auprès de lui. Mais Jean, comme plus tard l'ermite Banus, à en juger par les descriptions que Josèphe a laissées de ces deux personnages, Jean était un essénien indépendant, dont l'ascétisme sévère, dont l'âpre et acerbe méthode d'enseignement devait éloigner bientôt un homme d'un caractère aimable et facile, doux et compatissant, comme l'était Jésus. Si leurs méthodes différaient, ces deux hommes avaient cependant un même but. « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche, » tels étaient les accents qui éveillaient les échos des déserts et qui parvenaient aux foules surexcitées et dans l'attente. « Ceci, dit M. Strauss, ne signifiait autre chose que : le Messie va paraître, mais son apparition ne sera profitable qu'à ceux dont les *cœurs* seront préparés à sa venue, car pour les autres il sera semblable à un van à vanner, qui sépare du bon grain la balle destinée au feu. » (Pag. 189.)

Encore ici nous disons : C'est ce que l'Eglise a toujours enseigné ; et s'il lui a plu de revêtir son témoignage d'expressions empruntées à Esaïe ou à Malachie, nous ne voyons pas en vérité quelle différence il peut en résulter pour les faits rapportés. Autant que nous le comprenons, les faits suivants demeurent incontestés : Jean-Baptiste était réellement un précurseur

du Messie; animé d'un esprit autre que celui de ses contemporains, il ne recommandait ni les achats d'armes ni le port de larges phylactères, car pour lui la conversion du cœur était la seule préparation convenable. Enfin, quoique la conception du règne messianique fût plus spirituelle chez lui que chez aucun des prophètes ses devanciers, il n'était cependant pas convaincu que Jésus fût le Messie; plus qu'aucun des disciples du grand docteur il était enclin à se scandaliser de ce qu'avait de nouveau la manière d'agir de Jésus, et le Précurseur devait ainsi se voir dépassé par le plus petit des disciples. Ajoutez, — ce qu'on semble nous accorder aussi, — que d'avance Jean avait annoncé ce qui bientôt arriva en effet, savoir que ceux qui rejetteraient le Messie seraient exterminés, tandis que le noyau des disciples contenait le germe d'une importante institution soumise, en un certain sens, à ses lois, — et nous ne voyons vraiment pas ce que l'Eglise pourrait encore exiger de M. Strauss.

L'histoire du ministère de Jésus en Galilée présente de nouveaux traits dont l'exactitude demeure incontestée. Son ministère ne peut avoir duré qu'un petit nombre d'années, car Tacite (*Annales* XV, 44) est d'accord avec les évangiles pour placer la crucifixion de Jésus sous Ponce-Pilate, dont le gouvernement prit fin l'an 66 de notre ère. Durant ces quelques années, et grâce aux moyens d'action précédemment indiqués, il advint que le charpentier de Nazareth fit sur ses contemporains une impression telle que, soit par espérance, soit par crainte, il fut presque unanimement reconnu pour le Messie. On lui attribua les miracles les plus extraordinaires, et, loin d'être ramené au témoignage des sens par sa crucifixion, on se mit en tête qu'il était ressuscité d'entre les morts, qu'il avait parlé, marché et mangé avec plusieurs de ceux qui l'avaient le mieux connu. Plus tard et après réflexion, on sentit qu'il était impossible de rendre compte de sa grandeur, à moins de faire de lui un être positivement divin. Une telle théorie n'étant légitimée par aucun précédent tiré du judaïsme, on dut recourir au platonisme alexandrin, dont la direction intellectuelle venait à point nommé aboutir à une conclusion identique. Notre auteur, cependant, ne se lasse pas de nous rappeler que

Jésus avait fait tout ce qu'il fallait pour en arriver là, mettant en œuvre, dans ce but, sa prodigieuse sagesse et, pour ne pas dire plus encore, son génie consommé. Le Messie attendu par le peuple n'était pas un homme de douleurs se prélassant sur une ânesse, mais un guerrier, un ennemi mortel des Romains, un zélote, comme le fut Judas le Gaulanite. On n'attendait pas un « Fils de l'Homme, » mais bien un[1] « Fils de Dieu, » un héros temporel, un David ou un Salomon. Armé des foudres de la vengeance divine, il devait les diriger contre ce monde païen qui avait épuisé les trésors de la patience de Jéhovah en traînant son peuple en captivité, en le soumettant à de durs impôts et à des vexations sans nombre, à tel point qu'un lâche sadducéen pouvait seul conserver un visage serein, tandis que tous s'étonnaient que l'heure de la rétribution n'eût pas sonné dès longtemps. Telle était l'atmosphère dans laquelle Jésus avait à se mouvoir; c'est ce peuple fanatique qu'il venait convertir à l'idée d'un Messie spirituel, c'est de cette masse de métal en fusion que par une opération *habile* (puisque nous ne pouvons l'appeler *divine*) il sut faire sortir l'Eglise chrétienne. Voyons comment il s'y prit pour cela.

« Les évangélistes sont unanimes pour représenter Jésus comme un prédicateur ambulant. Capernaüm, lieu d'origine de ses disciples préférés, le recevait fréquemment dans ses murs. Mais plus souvent encore il parcourait le pays, suivi d'un cercle de fidèles disciples et de femmes qui, de leurs biens, pourvoyaient aux besoins de la communauté. (Pag. 243.) Que par ses prédications Jésus enflammât les esprits, que l'impression produite sur des âmes sympathiques fût ineffaçable, c'est ce que non-seulement les évangélistes affirment, c'est ce que l'histoire démontre suffisamment. Jésus n'était pas un rabbin; il n'enseignait pas comme les scribes. Il n'usait pas d'artifices vulgaires, mais de la seule parole de la vérité, qui produit la conviction parce qu'elle porte en elle-même ses preuves. De là, dans nos évangiles, cette riche collection de sentences ou maximes, de paroles incisives et fécondes, qui, même indépendamment de leur valeur religieuse, sont inappréciables comme dénotant une profonde connaissance des choses de l'esprit, et comme

allant toujours si droit à leur but. « Rendre à César ce qui appartient à César, » de telles paroles ne peuvent s'oublier, car des vérités que l'expérience corrobore chaque jour y sont revêtues d'une forme à la fois précise, frappante, et à la portée de toutes les intelligences. (Pag. 253.) La conscience de sa mission prophétique s'éveilla en Jésus avant celle de sa messianité; peut-être aussi fut-il lui-même au clair sur ce point avant de le donner à connaître. On comprend aisément les motifs qui peuvent l'avoir engagé à se servir en parlant à d'autres d'un nom (Fils de l'homme) qui n'était pas encore en usage comme désignation du Messie. Il évita ainsi d'imposer d'autorité à ses disciples et au peuple la croyance en sa mission messianique, tout en favorisant le développement spontané et purement intérieur de leur foi.... Cette réserve était d'ailleurs commandée par les circonstances; car s'il s'était d'emblée donné à connaître comme Messie, il aurait risqué de réveiller les espérances politiques dont l'esprit était diamétralement opposé à celui dans lequel seul il pouvait consentir à être appelé Messie. (Pag. 227.) Et cependant, bien qu'il eût pu se refuser catégoriquement à opérer des guérisons miraculeuses, il *devait* bon gré mal gré s'y prêter, conformément aux idées du temps : il ne pouvait être tenu pour prophète sans qu'on lui attribuât des pouvoirs miraculeux; or, ces pouvoirs lui étant attribués, des miracles ne pouvaient tarder à être constatés. Il y aurait lieu de s'étonner que, tandis que des foules l'environnaient constamment, cherchant à toucher ses vêtements, aucun malade n'eût trouvé auprès de lui la guérison ou tout au moins un soulagement à ses maux, et cela, grâce à une imagination exaltée ou à une influence physicos-piritiste... La guérison était naturellement attribuée au pouvoir miraculeux de Jésus. » (Pag. 265.)

Quant à nous, nous nous déclarons satisfaits quand nous trouvons de telles affirmations sous la plume destructive du grand représentant de la critique moderne. Aucun homme de bon sens et qui n'est pas victime de quelque idée préconçue ne peut aller aussi loin sans être bientôt amené à faire un pas de plus. Un tel homme peut encore refuser de souscrire, —

aussi longtemps du moins qu'il ne comprend pas leur vrai sens, — aux barbarismes que nous a légués la philosophie scolastique, il peut dédaigner la pure prononciation du Schibboleth d'une orthodoxie latine embarrassée d'un légalisme desséchant, entremêlée de fictions étrangères et qui n'a de catholique que le nom. Son imagination peut lui représenter le ciel et la terre autrement qu'ils ne furent dépeints jadis, il peut avoir des miracles chrétiens une conception autre que la conception enfantine que M. Renan considère comme seule autorisée par l'Eglise : « interventions spéciales analogues à celles de l'horloger qui introduit ses doigts dans une montre pour remédier aux défauts de ses roues. » (Apôtres, XLVII.) En un mot, il peut avoir compris que, comme toutes les autres leçons, les leçons de la Bible et de la théologie sont apprises dans un ordre plutôt éducatif que philosophique et que le penseur appelé à rétablir l'ordre vrai doit intervertir le plan du livre d'étude. Mais par cela même qu'il s'est affranchi des préconceptions enfantines, il doit être moins disposé à accepter d'autorité les dogmes universitaires, et, à moins de s'être engagé à ne pas dépasser la limite tracée par M. Strauss, à s'arrêter court devant « l'individualité de génie destinée à approcher l'étincelle incendiaire des matériaux lentement accumulés. » (Strauss, pag. 167.) A moins encore d'ensevelir sa pensée dans quelque panthéisme hégelien qui (comme la pythonisse d'Endor) aime mieux faire surgir de terre les objets de son adoration que d'invoquer le Dieu du ciel, il ne se laissera pas dissuader de procéder à une enquête plus complète et plus approfondie. *Qui* donc ces lignes convergentes désignaient-elles à l'avance? *D'où* vient donc cette intelligence lucide et infaillible, cet esprit pur et sans artifice qui, en Christ, pierre de l'angle, vint tout accomplir, donner à tout un sens, et qui, à la suite d'une courte activité en Galilée, donna l'impulsion décisive aux éléments longtemps préparés, et devint ainsi le fondateur du christianisme?

C'est là ce qu'il nous importerait de savoir, mais ce sont des questions que l'impuissante philosophie de MM. Strauss et Renan doit laisser sans réponse. Ils ne peuvent, en effet, nous faire admettre que Christ ne soit que l'apogée du développe-

ment des forces qui existent à l'état latent dans le champignon ou dans l'éponge, qu'il soit le dernier échelon d'une série qui, d'abord inconsciente, arrive par degré à la conscience et à la raison, série qu'aucune intelligence antérieure n'a fixée, produit qu'aucun esprit vivifiant n'a appelé à l'existence. L'éponge et le champignon, l'ichthyosaure et les plantes des terrains houillers, la lumière des nébuleuses et la loi sériale elle-même, tout révèle une raison qualitativement identique à la raison humaine, mais antérieure et supérieure à l'homme et qui ne présente pas le moindre symptôme de développement ou de variation. C'est cette raison universelle et immuable que la théologie nomme *Dieu;* et elle appelle *miracles* les combinaisons qui, aux temps prescrits, viennent éclairer l'humanité, les phénomènes dont l'apparition donne à l'homme entrée dans un monde étranger au nôtre par sa nature et par ses lois. Or, nous ne connaissons de Dieu que ce qu'il lui plaît de nous révéler; les lois mêmes de notre imagination la rendent incapable de concevoir Dieu autrement que sous la forme personnelle. Et voilà pourquoi, lorsque nous rencontrons dans l'histoire un personnage tel que Jésus, « un être qui, doué dès sa naissance de qualités foncièrement aimables, possédait en lui-même la matière de son développement subséquent, qui, pour arriver à la perfection, n'eut qu'à croître dans la connaissance qu'il avait de sa vraie nature et dans la confiance qu'il mettait en ses propres forces sans que jamais il eût besoin de modifier ses visées, de se corriger en quoi que ce fût » (Strauss, pag. 208); lorsque l'expérience de dix-neuf siècles nous a montré comment l'esprit de ce seul personnage a pénétré la société humaine en répandant dans ses veines une vie nouvelle, en rendant l'espoir aux publicains et aux pécheurs de tous les temps, en délivrant les âmes des basses inspirations de leurs sens et en réalisant une fois pour toutes le parfait idéal humain dans un homme fait de chair et de sang, — voilà pourquoi, disons-nous, nous défions qui que ce soit d'expliquer ce personnage par une théorie plus réellement rationnelle que celle qui a conquis l'assentiment de l'Eglise chrétienne. Nous maintenons qu'aucune conception réfléchie et vraiment philo-

sophique de Dieu ne permet de s'inscrire en faux contre cette affirmation qu'un tel personnage, unique dans l'histoire du monde, est une incarnation de la raison divine. Pour qu'on nous accorde ce point, il suffit d'une seule ooncession, savoir que l'on reconnaisse que le panthéisme est faux et que le théïsme est vrai ; en d'autres termes, il suffit de tenir pour réelle la différence que l'on dit exister entre le bien et le mal moral, il suffit de reconnaître que la tendance commune, constatée dans les diverses lignes de l'histoire, vers la production d'un porteur humain de la vie et de la lumière divines, est une œuvre de préparation, laquelle doit être attribuée à une raison consciente et non à une force aveugle qui n'expliquerait rien mais demanderait plutôt elle-même à être expliquée.

Comment nos deux écrivains s'y prennent-ils donc pour écarter la conclusion que nous venons d'indiquer, et à laquelle il s'agit pour eux d'échapper à tout prix ? Ils ont inventé deux artifices, deux faux-fuyants, qui, selon nous, sont les arguments les plus extraordinaires et les moins scientifiques qui jamais aient été mis en avant au nom de la science. Puis ils s'appliquent avec une persévérance digne d'une meilleure cause à consolider leur nouvelle base d'opération. La raison ayant constaté, par ses propres efforts, son impuissance à ruiner le christianisme, c'est au nom de l'imagination qu'un nouvel effort va être tenté, et l'on peut, sans trop s'aventurer, prédire que le même ridicule par lequel M. Strauss a, dans son précédent ouvrage, discrédité les méthodes usées du vieux rationalisme, sera, avant qu'il soit longtemps, retourné contre lui et contre M. Renan, à qui incombe solidairement la responsabilité de l'un des remarquables procédés qu'il nous reste à exposer.

Personne n'ignore que, par le fait des lois de notre imagination, tout objet qui vient se reproduire sur la rétine de l'œil, tout son transmis par les nerfs de l'oreille, reçoit une couleur, une forme et une signification, par le moyen des facultés réceptives de l'être vivant et personnel qui perçoit l'objet ou le son. Le contraire serait impossible. Le cerveau d'un homme vivant n'est pas semblable à une feuille de papier sans vie qui reçoit passivement et conserve nécessairement les caractères

que chacun peut venir y tracer. Ce n'est que grâce à une activité conforme aux facultés naturelles et aux habitudes acquises, à l'intervention d'un discernement et d'un groupement inconscients, que des images cohérentes se forment, et engendrent des conceptions saines. S'il est quelqu'un qui n'en soit pas convaincu, qu'il surveille l'effort spontané de son esprit, alors que celui-ci cherche à revêtir d'une forme rationnelle, à mouler spirituellement, pour ainsi dire, un objet qui se présente à sa vue à distance ou dans la brume ; il se surprendra ainsi dans l'acte même de la conception. La couleur, le contour, le mouvement, le sommet et la base, fixeront spontanément son attention, et une personne qu'il connaît, un fantôme qu'il s'attendait à rencontrer, un animal qui doit se trouver là, est appelé à l'existence en vertu de l'impression reçue ; prompt comme l'étincelle, l'objet se projette sur le miroir de son imagination. C'est de cette vérité qui, telle que nous venons de l'énoncer est scientifiquement établie, que M. Strauss s'empare, pour la convertir, par voie d'exagération, en la plus monstrueuse et la plus grotesque extravagance, et après l'avoir ainsi défigurée, pour s'en servir comme d'un engin propre à ruiner la vérité chrétienne. Au premier siècle, dit-il, l'esprit juif était saturé d'idées de l'Ancien Testament ; les prophètes et la loi mosaïque avaient captivé le peuple, au point de le pourvoir d'un assortiment complet de types et de moules intellectuels. Aussi, lorsqu'apparut Jésus de Nazareth, et surtout après sa mort violente et inattendue, les événements des courtes mais fécondes années de son ministère, venant à s'imposer de force à des esprits si bien préparés par le judaïsme, reçurent une forme de ces moules intellectuels, sans que ceux-ci possédassent par eux-mêmes la moindre réalité, et bien que leur préparation eût été affaire de pur hasard. Est-il besoin de signaler une fois de plus l'étrange révélation que M. Strauss fait ici de son orthodoxie invétérée quoiqu'inconsciente ? Le moindre accroc à l'habit du philosophe trahit le docteur en théologie. Chacune de ces paroles en effet, pour autant qu'elles sont affirmatives, reproduit exactement la doctrine universelle de l'Eglise. Ce ne sont que les négations que l'Eglise rejette, et elle les considere comme difficiles à éta-

blir. M. Strauss, d'ailleurs, ne réussit pas à prouver les siennes, à moins, nous l'avons déjà dit, qu'on n'accorde que l'hégélialisme a effacé de l'histoire toute trace d'un Dieu conscient. Tout ce qu'a fait M. Strauss, c'est de caricaturiser par de risibles exagérations l'ancienne théorie de l'Eglise, c'est d'attribuer aux Juifs du temps une imagination assez enflammée pour ne tenir aucun compte des probabilités et du cours ordinaire des choses, c'est de donner pour père et mère au christianisme une nation de lunatiques! Nous accusera-t-on d'exagérer? Mais quel était donc leur état mental, s'ils n'étaient pas lunatiques, ces apôtres auxquels M. Strauss impute l'argumentation suivante: « L'Ancien Testament représente Christ comme faisant ceci et cela; donc, quoique nous n'ayons rien vu ni entendu de semblable, il l'a fait! »

« Mais, répond M. Strauss, nous ne savons rien du mode d'argumentation ni des enseignements des apôtres, car tous nos documents sont de seconde main. Quant à Marc et Luc, le fait est incontesté. L'évangile dit de Matthieu n'est qu'une traduction amplifiée des discours originaux de cet apôtre, tandis que le quatrième évangile est un ouvrage fictif composé vers le milieu du second siècle par un homme versé dans la philosophie alexandrine. » Sans entrer dans le détail toujours délicat de la critique des évangiles, rappelons cependant quelques faits qui mettront le lecteur à même d'apprécier la justesse de ces affirmations. Irénée et Tertullien vivaient à la fin du second siècle. Le premier de ces écrivains, qui avait passé sa jeunesse au sein des églises d'Asie Mineure, s'établit par la suite dans le midi de la Gaule; l'autre était presbytre de l'église latine de Numidie; tous deux, strictement traditionalistes, s'en réfèrent nommément aux quatre évangiles canoniques. Est-il à supposer que des églises aussi distantes l'une de l'autre que celles de Lyon, de Smyrne et de Carthage fussent d'accord pour considérer comme « Ecritures » quatre livres qui n'auraient daté que de quelques années? De plus Irénée avait, dans sa jeunesse, bien connu Polycarpe, disciple de St. Jean; est-il concevable qu'il eût considéré comme authentique l'évangile de Jean s'il n'en eût pas entendu parler avant l'an 150?

Vers 150, Celse empruntant des citations tant aux synoptiques qu'à St. Jean ajoute expressément: « Ce sont vos propres Ecritures qui m'ont fourni ces textes. » A la même époque, Théophile et Tatien établissent deux « Harmonies des quatre évangiles, » et dix ans plus tôt Justin Martyr parlait déjà d'évangiles écrits par les apôtres et leurs compagnons, faisant allusion, selon toute apparence, aux quatre livres que nous possédons. Vingt ans auparavant, Polycarpe faisait usage de Matthieu et citait la première épître de Jean, qui, l'on s'accorde à le reconnaître, émane de la même plume que l'évangile. Son contemporain Papias, évêque en Asie Mineure, qui s'était spécialement appliqué à recueillir les renseignements des disciples directs des apôtres, rapporte que Matthieu écrivit originairement en hébreu, et que Marc tenait ses matériaux de St. Pierre. Ce passage n'étant qu'un fragment conservé par Eusèbe ne peut fournir de base à une argumentation « e silentio » contre Jean, pas plus que contre Paul ou Luc. Nous arrivons ainsi bien près du premier siècle sans rencontrer d'opposition à la tradition constante du second. L'Eglise apparaît, à la sortie du premier siècle, portant en main la collection sacrée de nos quatre évangiles. Les seuls évangiles apocryphes prétendent subvenir aux lacunes des récits évangéliques, mais leurs assertions ne font que prouver leur incompétence. Jérôme, qui traduisit le plus ancien d'entre eux, le prit pour l'original hébreu de St. Matthieu. Les montanistes, dans leur violente opposition à l'évangile de Jean, loin de nier son antiquité, l'attribuent à Cérinthe, contemporain de l'apôtre. Et toutes les découvertes contemporaines tendent à confirmer cette assertion que dans nos quatre évangiles nous possédons le témoignage de la chrétienté primitive, des monuments certains de l'esprit et de la prédication apostoliques. (La fin des *Homélies clémentines*, récemment retrouvée, contient une citation de Jean, et l'original grec de Barnabas donne à l'évangile de Matthieu l'honorable désignation de « Ecriture[1]. ») Ces faits étant constatés, nous le répétons, la supposition que la forme de religion

[1] Ces renseignements sont empruntés à M. Tischendorf: *Wann würden unsere Evangelien verfasst?*

la plus saine, la plus simple et la plus rationnelle que jamais le monde a connue, ait pu prendre naissance dans l'atmosphère d'imbécilité et de folie que nous dépeint M. Strauss, une telle supposition nous semble réclamer de notre crédulité plus de concessions que l'hypothèse qu'elle prétend supplanter. C'est bien le cas de dire, avec un auteur que nous aimons à citer ici : « Il est des choses qui, sans directement contrevenir aux lois de la nature, comme le font les miracles, viennent cependant à l'encontre de toutes les probabilités historiques, et qui par cette raison doivent être considérées comme œuvres d'imagination plutôt que comme vérités. » (Strauss, pag. 402.)

Le second échappatoire auquel recourent nos auteurs, et spécialement M. Renan, pour éluder la nécessité d'ajouter foi au témoignage des évangélistes, appartient au même ordre d'arguments. Le but, identique dans les deux cas, est de maintenir en histoire le point de vue panthéiste en opposition au théisme. Il s'agit d'éliminer ce que la théologie, dans son langage populaire, appelle le « doigt de Dieu, » et pour cela de montrer que l'on rend compte des origines du christianisme sans recourir à des causes étrangères au cercle restreint de notre expérience journalière. Le succès couronnant cette tentative n'apporterait, il faut l'avouer, qu'un mince bénéfice; car un dieu Pan tel qu'on le désire, se développant à travers des maladresses et des ridicules sans nombre, ne tarderait pas à voir sa divinité gravement suspectée ; et s'il est vraiment Dieu, n'est-il pas urgent qu'il rencontre des biographes plus conséquents, qui le présentent du moins comme ayant parcouru d'un pas ferme le chemin royal de la nature et de la santé, plutôt que de rechercher la trace de son pied fourchu dans les sentiers détournés de l'erreur et de la folie? L'échange serait peu profitable, s'il nous fallait troquer le Christ surnaturel contre un être si peu digne d'estime. Et, pour retourner contre Hume sa propre argumentation, nous dirons : Il est infiniment plus aisé de supposer que des philosophes se sont trompés qu'il n'est possible de croire à une régénération du monde accomplie par des pêcheurs égarés par des mythes et des Madeleines atteintes d'hystérie, tandis que, pour ainsi dire, Dieu dormait, se lais-

sant envahir furtivement par l'erreur et la maladie, pour le plus grand profit de notre pauvre humanité.

C'est pourtant là, en tout autant de termes, la théorie de M. Renan : « L'avénement du christianisme, dit-il quelque part, est le plus grand événement de l'histoire religieuse du monde. » Et, cependant, quelques pages plus loin nous lisons : « La gloire de la résurrection appartient donc à Marie de Magdala. Après Jésus, c'est Marie qui a le plus fait pour la fondation du christianisme. L'ombre créée par les sens délicats de Madeleine plane encore sur le monde. Reine et patronne des idéalistes, Madeleine a su mieux que personne affirmer son rêve, imposer à tous la vision sainte de son âme passionnée. Sa grande affirmation de femme : « Il est ressuscité ! » a été la base de la foi de l'humanité. Loin d'ici, raison impuissante ! Ne va pas appliquer une froide analyse à ce chef-d'œuvre de l'idéalisme et de l'amour. Si la sagesse renonce à consoler cette pauvre race humaine trahie par le sort, laisse la folie tenter l'aventure. Où est le sage qui a donné au monde autant de joie que la possédée de Magdala ? »

Si nous n'avions la page sous les yeux, il nous semblerait positivement incroyable qu'un homme de la valeur intellectuelle et morale de M. Renan pût se laisser aveugler par une conclusion préméditée, au point de considérer comme satisfaisante cette prétendue explication du phénomène historique et littéraire de la résurrection du Seigneur. Et cependant, aux yeux de ce demi-chrétien, qui, contrairement à sa propre Madeleine, aime Christ sans pouvoir croire en lui, ces assertions, qui ne sont que le plein épanouissement d'une allusion contenue dans son précédent ouvrage et la reproduction d'une calomnie longtemps oubliée de Celse, semblent encore, après trois ans de réflexion, dignes d'être présentées au monde comme une solution satisfaisante du grand problème ! Avec M. Strauss, doué d'un tempérament plus froid et plus mâle, nous pouvons nous attendre à tout. Il n'a pas déposé le scalpel de l'opérateur, et ne peut, même « pour le peuple allemand, » rassembler les *disjecta membra* du Christ aimé de ses compatriotes, sans brandir de nouveau son arme favorite, faisant ainsi porter

ses démonstrations chirurgicales sur chacun des membres qu'il s'agit de rajuster. De là résulte, pour ses lecteurs, la conviction qu'un Christ ainsi restauré pièce à pièce ne saurait être vivant. M. Renan, au contraire, présente à ses compatriotes un Christ parfaitement vivant, et qui semble devoir leur convenir. Mais, hélas! — qu'on nous passe l'expression, — son Christ est un Français de l'école de Mesmer, et tous les jours on peut voir ses Madeleines et ses Maries, dans tout l'éclat de leur sentimentale beauté, à genoux sur les dalles de Notre-Dame ou bien en route vers La Salette, où elles vont visiter la Vierge aux miracles! Rien d'étonnant à ce que ce cinquième évangile, tout d'hallucinations et de sentimentalité, ne soit guères apprécié dans les contrées plus prosaïques d'outre-Manche! Rien d'étonnant à ce qu'un drame dont les figurants n'ont assurément vu le jour que dans certains livres français et dans les ouvrages de cire de quelque chapelle de couvent, n'inspire que le dédain au sobre et positif Anglais! Rien d'étonnant à ce que, malgré l'extrême attrait du style, la simplicité et la clarté du raisonnement et la haute valeur de certains aperçus historiques (notamment dès le chapitre XII, ce qui concerne la victoire du christianisme sur le paganisme), rien d'étonnant, disons-nous, à ce que ce second ouvrage soit condamné plus sérieusement encore que le premier, comme une erreur théologique. S'il y avait lieu à atténuer la sévérité de ce jugement, ce serait en reconnaissance du témoignage rendu par l'auteur à l'authenticité de l'évangile de Jean, des deux ouvrages de Luc et des sept principales épîtres de Paul; ce serait encore en considération de la sympathie cordiale qu'il éprouve pour tout ce que les idées chrétiennes renferment de plus libéral et de plus relevé.

On comprend sans peine la satisfaction que nous éprouvons à laisser là MM. Renan et Strauss pour nous occuper de l'ouvrage anglais, qui a paru sans nom d'auteur sous le titre de *Ecce Homo*. Déjà célèbre, ce livre en est à la cinquième ou sixième édition. Analysé par toutes les revues, commenté dans tous les salons, il a trouvé accès en bien des lieux que venait de troubler pour la première fois le souffle ardent de la controverse. L'agitation qu'il a occasionnée est en soi un phénomène

aussi curieux et aussi instructif que le livre lui-même, et elle peut servir à jeter du jour sur l'état actuel de l'opinion théologique en Angleterre. Rien n'est plus propre à confirmer ce que nous disions en commençant cet article, que la manière dont tous les chroniqueurs et les écrivains périodiques ont été amenés, presque à leur insu, à mettre au jour leurs plus intimes pensées à l'occasion de cette vivante et pittoresque étude de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Nous aurons à revenir sur ce point. Bornons-nous, pour le moment, à attirer l'attention sur les traits caractéristiques de l'ouvrage, et à légitimer le jugement que nous en portons. Plus qu'aucune production de notre époque, ce livre contient, pensons-nous, les éléments d'une restauration de la foi.

Il est probable que si la tombe ne renfermait pas les restes de Robertson de Brighton, c'est à l'illustre penseur dont l'œil était si clairvoyant, le cerveau si fécond, qu'on attribuerait la composition de ce livre anonyme. En effet, le mouvement calme et réglé de la pensée, l'attitude modérée que conserve l'auteur au plus fort de la controverse, ne suffit pas à dissimuler l'ardeur guerrière qui l'anime ; bien des passages respirent un énergique dédain pour les pharisiens du XIXe siècle aussi bien que pour ceux du premier, et trahissent la plume mordante du moraliste. On reconnaît encore ici cette inflexible résolution qui, dissipant les nuages amoncelés par une polémique de détail, pénètre au cœur des questions, cette fermeté qui, brisant l'écorce du dogme, met au jour les germes vivants de la vérité, cette inébranlable fidélité à Christ et à son Eglise, toutes ces qualités, en un mot, qui ont fait de Robertson un si puissant champion, et dont les *Sermons* sont lus partout où se parle la langue anglaise. Peut-être nos compatriotes sont-ils, en théologie comme en toutes choses, suspects d'être volontiers trop complets ; aussi le caractère fragmentaire et morcelé de l'*Ecce Homo* peut avoir contribué à son influence étendue. Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer que dans ce livre incomplet, peu dramatique et peu critique selon son propre aveu, nous possédons une *Vie de Jésus* parfaitement adaptée au pays qui l'a vu naître et bien conforme au caractère anglais. Nous

maintenons que non-seulement il peut marcher de pair avec les ouvrages aux allures plus scientifiques et plus historiques venus d'Allemagne et de France, mais qu'il les surpasse encore par une exécution mieux réussie.

Quelle fut l'origine du christianisme : fut-elle humaine ou divine ? Jésus fut-il un grand génie, ou le Fils de Dieu ? Telle est la question. La solution dépend tout entière, nous l'avons vu, du côté par lequel on aborde le problème. L'Allemagne a cru devoir procéder par voie de raisonnement. Egarés d'abord dans un dédale de questions secondaires, on n'est pas parvenu à avancer d'un pas, jusqu'au moment où M. Strauss, armé du glaive tranchant de « l'hypothèse des mythes, » vint morceler l'objet en litige et en faire quelque chose d'incohérent et d'impuissant à satisfaire les besoins pratiques des hommes. La France, de son côté, a mis l'imagination en campagne. Laissant de côté le travail aride de la critique de détail, on s'est emparé de résultats douteux qu'on a combinés à l'aide de ce principe, en tous cas dangereux, que la beauté de la forme garantit la vérité du fond. A l'Angleterre était réservé le côté moral de la question. C'est elle qui devait montrer comment, en s'emparant du fil directeur posé par le fondateur du christianisme, on peut pénétrer au centre même du labyrinthe pour embrasser de là, dans une vue d'ensemble, sinon tous les détails, du moins le vaste organisme qui les résume tous, en même temps que le rapport de chacun à l'ensemble, comment enfin, armé du sentiment de sécurité inséparable d'une telle situation, on peut entreprendre à loisir d'éclairer les côtés accessoires du débat. Adoptant cette marche, l'*Ecce Homo* ne pouvait guère échapper aux reproches que provoque toute œuvre incomplète. Mais être incomplet, c'est sa gloire. Ce livre ne présente pas tant une nouvelle œuvre qu'une nouvelle méthode, et c'est précisément une méthode nouvelle que l'humanité appelle depuis si longtemps de ses vœux ; non pas, il est vrai, une méthode purement négative, comme celle dont M. Strauss se contente si facilement, mais une méthode positive qui satisfasse l'intelligence et qui assure à l'homme une navigation heureuse à travers les orages du doute et de l'incrédulité moderne.

En conséquence, notre auteur, le regard fixé sur le but, plonge d'emblée *in medias res*. Son introduction critique comprend douze lignes, ou plutôt elle n'est pas une introduction, puisqu'on ne la trouve qu'au cinquième chapitre. M. Strauss, au contraire, consacre à son *Einleitung* 162 pages serrées, et M. Renan 64 pages in-8° à sa *Critique des documents originaux*. Notre auteur ne s'excuse pas. Le renvoi de l'étude de ces questions à un second volume qu'il fait attendre, est un procédé caractéristique de sa méthode: il s'en remet au jugement de ses lecteurs et de ses critiques, qui comprendront que l'on puisse réserver pour la fin ce que l'on place ordinairement en tête du livre. Il déclare que « ce qu'il publie n'est encore qu'un fragment. Aucune thèse théologique n'y est discutée. Christ, créateur de la théologie et de la religion modernes, sera présenté dans un second volume. »

« En définissant la position à laquelle prétendit Christ, nous ne sommes pas entré sur le terrain de la controverse. Nous n'en n'avons pas appelé à des passages isolés ou tirés du quatrième évangile. Nier que Christ ait entrepris de fonder une société théocratique et de lui donner des lois est assurément possible, mais pour ceux-là seuls qui nient en bloc la crédibilité des biographies existantes de Christ. Si l'on considère ces biographies comme dignes de confiance dans leurs grands traits, Christ a entrepris ce que nous venons de dire; sinon, notre étude pèche par la base; mais en même temps toute tentative semblable à la nôtre, qui a pour but de rendre compte de la personne et de l'œuvre de Jésus est vaine... La liste de ses miracles peut avoir été surchargée; certains récits qui le concernent peuvent être dénués de tout fondement, mais, en somme, les miracles ont un rôle si important dans le plan de Christ, que toute théorie qui prétendrait les attribuer tous à l'imagination de ses disciples ou d'une génération subséquente attaquerait la crédibilité des évangiles, non pas partiellement, mais dans leur ensemble, et ferait de Christ un être aussi mythique que peut l'être Hercule. Le but du présent traité est d'établir que le Christ des évangiles n'est pas mythique, et pour cela, de montrer que le caractère dépeint dans ces biographies

est, dans ses grands traits, rigoureusement conséquent. Ce caractère est en même temps trop profondément original pour être le produit individuel d'une imagination féconde, bien moins encore de ce qu'on appelle « la conscience d'une époque. » Si le fond de ce caractère est déclaré vrai et historique, les évangiles qui le retracent doivent être, en général, dignes de confiance, et dans ce cas, la responsabilité des miracles incombe à Christ. Le jugement à porter sur les miracles dépend alors essentiellement de l'opinion qu'on se sera formée de la véracité de Christ, et cette opinion ne peut se baser que sur une étude attentive de sa vie entière. » (Pag. 41.)

Ces derniers mots nous donnent la clef du livre; le plan de l'auteur s'y montre à découvert. Son intention n'est pas d'entrer en matière par une discussion sur les miracles ou sur la crédibilité des évangiles en détail, pour aboutir à une conviction sur la personne de Christ, et cela, en se frayant un chemin à travers les obstacles, comme ferait un voyageur dans les forêts vierges de l'Amérique du Sud. Cette marche lui paraît et nous paraît aussi ne devoir pas aboutir; elle est jugée par l'expérience. L'auteur suit donc un ordre inverse. Prenant pour point de départ une confiance générale, dans le sens le plus large du mot, en la véracité des seuls documents que nous possédions, il se dispose à faire surgir de ces témoignages, loyalement et discrètement consultés, une conviction positive de la grandeur et de la pureté morale de Christ. Il s'est noblement acquitté de cette tâche. Limitant le cercle de ses investigations au seul ministère de Christ, il indique dans les cinq premiers chapitres l'objet et l'idéal de ce ministère tel qu'il existait dans l'esprit de Christ. Les chapitres suivants montrent comment cet idéal a été, grâce à la sagesse consommée de cet incomparable génie, réalisé dans l'histoire. Voici comment débute le sixième chapitre:

« Nous venons de faire un pas vers l'objet de notre recherche. Nous avons considéré l'Eglise chrétienne dans son idée, c'est-à-dire telle qu'elle a existé dans l'esprit de son fondateur et avant sa réalisation. Notre tâche va devenir plus historique, et c'est de l'établissement actuel de la théocratie nouvelle que

nous aurons à nous occuper désormais.... Le plan de son fondateur était simple. Il s'agissait de revêtir d'une forme adaptée à de nouvelles circonstances la société divine, dont l'Ancien Testament contient l'histoire. Les traits principaux de la théocratie ancienne étaient : 1° l'appel divin et l'élection d'Abraham; 2° la législation divine donné au peuple par l'intermédiaire de Moïse ; 3° la relation personnelle et la responsabilité individuelle de tout membre de la théocratie vis-à-vis de son invisible roi. Or comme la nouvelle théocratie devait être la contre-partie de l'ancienne, on pouvait s'attendre à la voir reproduire ces trois traits principaux. » (Pag. 52.)

Cependant, et quelque étrange que cela paraisse, tandis que le premier de ces traits occupe notre auteur durant quatre chapitres, et le second durant treize autres, — au moment où l'intérêt du lecteur est excité au plus haut point, et que celui-ci s'attend à voir la troisième question, qui est aussi la plus délicate, amplement discutée, — le livre se termine brusquement. La *nature* de la souveraineté de Christ et de ses rapports personnels avec l'église est entièrement laissée de côté, quoique le *fait* de ses royales prétentions soit, dans l'occasion, amplement constaté. Que penser de ce procédé? L'auteur a-t-il oublié son plan? Ou plutôt ce brusque arrêt ne nous fait-il pas toucher au doigt le principal mérite non-seulement du fragment déjà paru, mais aussi de l'ouvrage entier tel que nous espérons le posséder bientôt? Il nous semble hors de doute que les craintes et les lamentations que l'orthodoxie a si bruyamment émises à l'occasion de cette publication sont superflues ou tout au moins hors de saison. Tout indique que l'auteur n'a pas pris la plume à la légère, et sans savoir où il aboutirait. Tout fait prévoir que « l'enquête qui, pour son propre compte, l'a satisfait, » l'a amené à cette conviction que la foi de son enfance se légitime devant la raison, et que dresser un inventaire des droits de Christ, c'est constater ses titres à l'adoration des fidèles. Qu'on en juge par quelques citations.

« Nous avons vu Christ revendiquer à l'égard de tout homme la position de juge et de maître qui, dans l'ancienne alliance, était réservée *à Jéhovah seul*, et non à son représentant. »

(Pag. 52.) « On n'a *rien* encore trouvé, dans toute la création de Dieu, de plus relevé et de plus attrayant que Christ. » (Pag. 52.) « L'inspiration que nous venons de décrire est apparue aux hommes, dans toute sa plénitude, en Jésus-Christ. Elle découle de lui comme d'une source. Qui dira comment elle s'éveilla en lui ? L'insondable abîme de la personnalité a gardé son secret. *Dieu a jugé bon de ne pas engendrer un second Fils tel que lui.* » (Pag. 321.) « La confiance que Christ inspira aux hommes en leur montrant sous de nouveaux aspects la puissance qui gouverne le monde, *en triomphant lui-même de la mort*, en leur ouvrant les portes de l'éternité, tel sera le sujet d'un prochain volume. » (Pag. 323.) « L'édifice si durable et si universel que Christ a fondé par sa seule volonté et par ses seules forces, n'a pas de correspondant dans l'histoire. Si, dans les œuvres de la nature, nous discernons les indices d'une lutte contre les difficultés, les traces du calcul, de la précaution, de l'art, peut-être l'œuvre de Christ présente-t-elle quelque chose de semblable... Qui peut définir ce qui unit les hommes entre eux? Qui peut se dire initié à la formation du langage, symbole de leur union? Qui a jamais pénétré les origines de la société civile, ou qui en a épuisé la notion ? S'il est un homme qui connaisse ces choses, il peut rendre compte aussi des origines de l'Eglise chrétienne. Quant aux autres, ils se contenteront de dire : « Le Saint-Esprit est descendu du ciel, et les hommes ont cru. » Quelqu'un assistait-il à la fondation de la nouvelle Jérusalem? A-t-il vu la troupe des ouvriers, la muraille inachevée et les rues en construction, a-t-il entendu le bruit de la truelle et de la pioche? Non ! *Elle est descendue du ciel, d'auprès de Dieu.* » (Pag. 330.)

Ce passage frappant termine le volume. Dans cette première partie de son œuvre, l'auteur a cherché, et, selon nous, il a réussi à établir qu'il suffit de considérer la vie de Jésus dans ses grands traits, dans ses contours généraux qui, si l'on accorde que nous savons quelque chose de lui, doivent forcément être considérés comme lui appartenant, et qu'il suffit d'un jugement calme et libre de préoccupations, d'une conscience droite et éclairée, pour arriver à une profonde et ferme con-

viction que Jésus est le légitime Seigneur et Maître de nos âmes; que, de plus, — nous n'hésitons pas à le dire par anticipation, — il est « divin » dans un sens très positif. En suivant pas à pas notre auteur dans son œuvre qui, à une époque de doute comme la nôtre, est vraiment une œuvre de charité, nous plaignons de tout notre cœur, non pas tant encore le pauvre voyageur dépouillé et presque mort, mais l'impitoyable passant qui ne veut pas voir les blessures à panser, qui n'a pas de cœur pour apprécier les efforts salutaires parce qu'il n'a pas d'intelligence pour les comprendre, et qui va jusqu'à dénoncer hautement le bon Samaritain parce que son extérieur offre quelque chose de suspect. Qu'a-t-il fait cependant? Il a simplement traduit les formules mortes de l'orthodoxie dans le vivant langage de la pensée moderne et des hommes du monde. C'est-à-dire qu'il présente le christianisme sous la seule forme qui puisse le faire admettre de nos contemporains, la seule qui puisse solliciter leurs âmes à la conversion et au salut. Il a osé nommer la charité « enthousiasme de l'humanité, » il a osé définir la mission régénératrice de l'Eglise « un perfectionnement moral; » il s'est aventuré à dire, au lieu de salut des âmes, « rétablissement moral; » au lieu de Saint-Esprit, « Esprit de sainteté; » au lieu de moyens de grâce, « rites sacrés, » « conditions essentielles d'adoption, » symboles de cette « vivante et intime communion, de cette manducation » spirituelle de la personne de Christ, » sans laquelle la « santé de l'âme » ne peut être rétablie. Il a dit tout cela non sans imperfections; on pourrait en effet relever quelques exagérations, signaler même çà et là de légères infractions au bon goût. Mais ces fautes assurément sont peu de chose à côté des nobles sentiments qui ont dicté les lignes suivantes.

« Notre tolérance devrait être la même en théorie qu'en pratique: tout ce qu'on allègue pour excuser une conduite imparfaite peut être avancé aussi à la décharge d'une croyance erronée. Si le chemin de l'activité chrétienne est semé d'habitudes corrompues et de passions trompeuses, le sentier de la vérité chrétienne est semé de jugements préconçus et encombré de théories avortées, de systèmes pourris qui le dérobent au re-

gard. Il est tout aussi malaisé de penser que d'agir ou même de sentir droitement. Et du moment où tous accordent qu'une erreur est chose moins coupable qu'un crime ou une passion vicieuse, c'est une monstruosité que de vouloir la punir plus sévèrement, de représenter Christ, l'ami des publicains et des pécheurs, comme l'impitoyable adversaire de ceux qui cherchent la vérité. » (Pag. 72.)

Si l'auteur s'est permis quelques expressions dédaigneuses à l'adresse de « certaines interdictions puériles et vexatoires, » de « certains efforts tendant à surexciter une sensibilité de mauvais aloi, » d'un « certain christianisme vide, stérile et maladif, » ce tort impardonnable sera peut-être oublié en considération d'un passage aussi vraiment évangélique que celui-ci :

« La justice n'est souvent qu'une forme de la pédanterie. La miséricorde est parfois simple douceur de tempérament, le courage simple fermeté de constitution; mais si ces vertus sont réelles, elles supposent autre chose qu'une bonté native; elles témoignent de qualités développées par l'exercice. Il nous faut un symbole capable de rallier tous ceux qui possèdent en eux le principe du bien, développé ou non. Ce signe de ralliement se trouve dans la foi. Celui qui, mis en présence d'un bien manifeste, éprouve une instinctive affinité (loyalty) pour cet objet, celui qui s'avance au-devant de lui, qui se range à ses côtés et qui met en lui sa confiance, un tel homme a la foi, et le principe du bien habite en lui. Il peut avoir des habitudes vicieuses, mais l'instinct de droiture et de sincérité qu'il possède le fera s'élever plus haut que tel homme vertueux dans sa conduite. Il peut être grossier de pensées et de mœurs, mais il progressera graduellement dans le bien. Il est d'autres vertus qui ne se développent qu'à grand'peine partout où elles ne trouvent pas un un sol favorable et une heureuse exposition; mais le plus abandonné et le plus mal partagé des hommes peut bâtir avec succès sur le bon fondement de la foi. » (Pag. 66.)

Enfin, si notre auteur n'a pas craint de signaler en passant les péchés particuliers aux gens d'église, cette hardiesse lui sera sans doute pardonnée en considération de la haute idée qu'il se fait de l'Eglise chrétienne.

« Quelque terrible que puisse paraître la prétention de fonder une société sur de purs principes, et de la voir se développer à travers les âges, cette conception s'est cependant réalisée sur une vaste échelle. L'Eglise se maintient au sein des sociétés politiques avec lesquelles elle entretient des relations sans se perdre en eux. Si raffinée et si philosophique que soit sa constitution, l'Eglise n'est pas moins forte que les institutions basées sur les relations de la famille et du langage, de la défense personnelle ou du commerce. Elle n'est pas moins forte, et elle a assurément plus de vitalité. Elle a survécu à toutes les sociétés politiques déjà existantes à l'époque de sa fondation ; elle compte plus de citoyens qu'aucun des Etats qu'elle a vu surgir à ses côtés. Elle subsiste sans recourir à de coûteux armements. Ne dépendant d'aucun secours passager, d'aucun appui extérieur, ne tirant sa force que de son immortelle essence, elle a défié l'inimitié de la civilisation ancienne, la rudesse des barbares du moyen âge, et maintenant que l'opinion publique règne et prononce dans tous les domaines, elle est encore tellement à l'abri du danger, que tout semble indestructible en elle, même ce qui mériterait de prendre fin. »

Mais non ; rien n'excuse aux yeux des dogmatistes la prétention d'arriver au dogme par un autre chemin que le leur. La guérison n'est rien, la panacée est tout. Semblables aux médecins de Molière, ces docteurs verraient plus volontiers le patient mourir « selon les règles » que se remettre par un procédé qui sort de la routine. A moins que l'auteur ne consente à prononcer la formule officielle de l'orthodoxie, — et cela non pas dans son prochain volume, alors que le cours naturel de son argumentation l'y amènera, mais sur-le-champ, sans tarder, au commandement, l'économie de son travail dût-elle en être ruinée, fallût-il pour cela ***vivendi causâ vivendi perdere causas***, — s'il n'articule pas le mot d'ordre, il se verra arrêté au contrôle. Ce n'est pas pour avoir mal prononcé ce mot, c'est pour ne l'avoir pas prononcé encore qu'il sera condamné. Sus à l'hérétique ! « Le Seigneur saura reconnaître les siens. » Nous n'exagérons pas ; nous sommes en mesure de prouver ce que nous disons. Certains jugements portés sur ce livre sont

de nature à jeter le plus grand discrédit sur leurs auteurs ; ils prouvent, mieux que ne pourrait le faire une caricature, la triste et presque irrémédiable décrépitude de « l'orthodoxie » moderne. Nous répugnons à laisser de côté les périphrases consacrées par la courtoisie ; l'indignation nous pousse à déclarer que la *Quarterly Review* et M. Spurgeon ont en cette occasion manqué plus que personne aux premiers principes de l'équité et de la tolérance chrétienne. Croira-t-on qu'un arrogant critique qui accuse ses adversaires « d'ignorance » ignore lui-même que Jean, I, 17, ne rapporte pas les paroles de Jean-Baptiste ? Pouvait-on s'attendre à ce que, imputant à d'autres « l'oubli des principes élémentaires qui sont familiers aux enfants et aux paysans, » cet écrivain prétendît « qu'une Eglise dont le but final serait le perfectionnement mo- » ral (ce qui, dans *Ecce Homo,* signifie « salut des âmes »), se- » rait, non pas chrétienne, mais infidèle ? » Pouvait-on prévoir que cet implacable *malleus hæreticorum* tomberait lui-même dans une hérésie mortelle ? « On ne peut, dit-il, sans donner la main à un vulgaire socinianisme, enseigner que celui qui fut vrai Dieu et vrai homme pût concevoir la pensée de recourir à de mauvais moyens, et que, la tentation survenant, il pût lui donner accès un seul instant [1]. »

De son côté, M. Spurgeon avoue que notre auteur ne « blasphème pas le Seigneur Jésus, qu'au contraire il admire hautement l'amour dévoué de l'Homme de douleurs, » « qu'il ne nie pas les miracles, ne combat pas la divinité de Christ, qu'il reconnaît la nature spirituelle du règne de Christ, que ses principes sont au plus haut degré favorables au développement de la liberté, de la philanthropie, de la fraternité. » Comprend-on après cela que, changeant tout à coup de langage, — apparemment pour donner un échantillon des principes de libéralisme et de tolérance que professent les dissidents, — il éclate en vulgaires reproches : « Si l'auteur de cet écrit, dit-il, est ministre dans une dénomination quelconque de chrétiens évangéliques, il n'a plus qu'une chose à faire, si du moins il pos-

[1] *Quarterly Review*, avril 1868.

sède la moitié autant d'honnêteté qu'un voleur ordinaire, c'est de résigner sans tarder son office[1]. »

Assurément, l'auteur de *Ecce homo* ne pouvait s'attendre, de ce côté, à une telle réception, pas plus qu'au singulier reproche que lui adresse un célèbre écrivain catholique : « Mettre en relief certains côtés du christianisme et en laisser d'autres côtés dans l'ombre, tel est le principal tort de l'auteur[2], » et il ne sait pas voir que ce procédé fait partie intégrante de sa méthode ! L'appréciation d'un comte philanthrope qui considère ce noble et grand livre comme « l'œuvre la plus pestilentielle qui soit jamais sortie des portes de l'enfer, » a sans doute bien moins surpris et peiné l'auteur. Le bord opposé ne l'a du reste pas mieux accueilli. Les critiques qui dans la *Westminster Review* et le *Fraser's Magazine* ont exercé leur habileté sur *Ecce homo* ne sont pas gens à se scandaliser de quelque manque d'orthodoxie ; néanmoins, qu'on nous permette de le dire, ils ont complétement méconnu le but de l'ouvrage, et leurs objections ont exclusivement trait à des points que l'auteur n'a jamais pensé à traiter dans son livre. Quoi qu'il en soit de l'accueil qu'a reçu cet ouvrage, — blâmé de ceux-ci, incompris de ceux-là, tantôt obstinément critiqué comme s'il prétendait être complet lorsqu'il déclare à maintes reprises qu'il n'est qu'un fragment, tantôt méprisé des incrédules, rejeté des croyants et négligé des gens du monde, — il est cependant une pensée qui doit récompenser l'auteur de ses peines ; c'est qu'il est compris de ceux-là du moins en vue desquels il a spécialement travaillé ; c'est qu'il a fait renaître à la foi plus d'une âme indécise et troublée ; c'est qu'il a rallumé dans plus d'un cœur cet amour de Christ qui sauve et rachète les hommes. La considération de tels résultats doit inspirer à l'auteur des pensées de joyeuse et sainte reconnaissance, en même temps qu'elle doit l'encourager à poursuivre en paix ses fructueuses études. « Rien de plus grand en effet ne peut être proposé de nos jours à l'activité d'un homme, que la défense

[1] *Sword and Trowel*, janvier 1866.
[2] *The Month*, juin 1866.

et le relèvement de la vérité de Dieu. Ne nous laissons donc pas entraver par les errements humains de nos ancêtres, mais n'oublions pas non plus l'affectueux respect que nous devons à ceux qui furent nos pères en la foi[1]. »

Traduit par F. VAN MUYDEN.

[1] William's *Rational Godliness*, pag. 404.

BULLETIN

THÉOLOGIE

J. DREYDORFF. — PASCAL, SA VIE ET SES COMBATS[1].

L'auteur nous avertit que plusieurs personnes se scandaliseront de son livre, faute d'y trouver les idées généralement reçues sur Pascal Profitant de tous les travaux récents, Dreydorff discute les points les plus importants de la vie du célèbre polémiste, se réservant de consacrer bientôt un nouveau volume aux *Pensées*. Le pasteur de Leipzig cite avec prédilection les opinions de Baur, le chef de l'école de Tubingue; il reproche surtout au jansénisme sa conception dualiste de l'univers et ne paraît pas lui-même admettre de surnaturel.

Jusqu'en 1646 Pascal demeure un fils soumis de l'Eglise, un orthodoxe traditionnel qui ne se rend pas compte de sa foi, d'ailleurs fort peu gênante. Il n'a pas des besoins religieux qui ne trouvent pleine et entière satisfaction dans les formules courantes de la piété ecclésiastique. Le jeune homme ne soupçonne nullement qu'il puisse s'élever le moindre conflit entre la foi et la science; aimant le travail, il se livre avec grand zèle à l'étude des sciences vers lesquelles il se sent porté par ses goûts et par ses talents extraordinaires. Il n'a nul pressentiment d'une morale pouvant porter le moindre obstacle à son désir de renommée et de gloire dans le champ des sciences profanes Son esprit jeune, riche et productif, trouve au contraire dans ces études une pleine satisfaction. Pascal est d'une nature distinguée; sa culture et ses occupations lui permettent de se priver sans grande lutte des plaisirs sensibles ou même de les mépriser. Il faut cependant que son premier développement, sous le toit paternel, n'ait pas été très heureux; que certains besoins essentiels n'aient pas été satisfaits; sans cela on ne comprendrait pas la crise violente qui sépare sa vie en deux moitiés fort dissemblables.

[1] *Pascal, sein Leben und seine Kämpfe*, von Dr Joh. Georg Dreydorff Pastor der reformirten Kirche zu Leipzig. 1 vol. grand in-8, de VIII et 462 pages. Leipzig, Verlag von Duncker et Humblot, 1870.

Vers le commencement de l'année 1646, Pascal fait la connaissance des jansénistes. Sa sœur, Mme Périer, a conclu à tort qu'à dater de ce qu'on a appelé sa première conversion, Pascal renonça à toutes ses études profanes. Peut-être les regarda-t-il avec moins de complaisance, mais en tout cas il ne les abandonna pas. Il est constant en effet que ses principales découvertes physiques eurent lieu en 1647 et en 1648. C'est aussi en 1647 que Pascal eut sa première conversation avec Descartes. Il n'en demeure pas moins certain que, vers cette époque, une nouvelle phase de développement s'ouvre ou du moins se prépare pour notre auteur. Il apprend des jansénistes que la religion est d'une importance absolue pour l'individu. La lecture des livres édifiants de Jansénius et de Saint-Cyran réveille sa conscience religieuse. Habitué jusque-là à laisser à la mère-église le soin de son salut, le jeune homme apprend qu'il en est lui-même responsable ; il est mis en demeure de décider s'il est pour ou contre Jésus-Christ. Les hommes qui ne vivent que pour les sciences sont aussi bien des idolâtres que ceux qui s'abandonnent aux plaisirs des sens ; ce qui importe en effet, ce n'est nullement l'acte extérieur, mais la disposition intérieure. Saisi de la pensée que la religion doit transformer l'homme intérieur, Pascal forme promptement des projets de réforme. Il est toutefois plus préoccupé de ses parents que de lui-même ; il décide sa sœur Jaqueline, aussi belle que spirituelle, à se sacrifier à sa foi janséniste, en se faisant religieuse. Tandis que la sœur laissera bientôt en arrière le frère qui l'a poussée au couvent, celui-ci manifestera de nouveau son zèle pour la religion d'une manière tout à fait extérieure. Il y avait à Rouen un pauvre capucin, Jaques Forton, appelé aussi St. Ange, qui passait pour avoir pénétré fort avant dans la connaissance des mystères divins. A entendre ce mystique, la foi d'autorité n'est qu'à l'usage de la multitude ; tandis que les esprits philosophiques, partant de l'hypothèse que Dieu est le but final et surnaturel des choses, peuvent construire et comprendre spéculativement les mystères particuliers au moyen de la doctrine de la Trinité, fort intelligible elle-même. Pascal et quelques jeunes amis vont rendre visite au rêveur solitaire ; ils le font causer ; rient dans leur barbe en l'écoutant, et n'ont rien de plus pressé que d'aller dénoncer le pauvre hérétique. Le père de Pascal dut intervenir pour étouffer cette triste affaire. Ce capucin avait publié des *Méditations théologiques* et un traité sous ce titre : *De l'alliance de la foi et du raisonnement.*

Cette dénonciation odieuse, l'insistance passionnée, et peut-être un

peu intéressée, que Pascal met à faire prendre le voile à sa sœur, sont les fruits les plus authentiques de ce qu'on a appelé sa « première conversion. » La foi d'autorité, objective et substantielle, tourne à un piétisme d'une orthodoxie d'ailleurs irréprochable. Il y a progrès, puisque la foi tend à devenir subjective, mais, comme à l'ordinaire, elle se manifeste par l'intolérance.

Il ne resta bientôt plus trace de cette première conversion, qui n'avait jamais été qu'un pieux désir. De 1640 à 1654, Pascal se plonge dans ce qu'il appellera plus tard les divertissements ; il fait la connaissance d'Epictète et de Montaigne, pour subir surtout l'influence de ce dernier. Menant la vie joyeuse des jeunes gens de l'époque, il trouve moyen de contracter des dettes, après avoir dissipé une partie du patrimoine de Jaqueline, avant même que celle-ci soit entrée au couvent. C'est lorsqu'il mène ainsi ce train de vie des honnêtes gens de Paris que Pascal est surpris par la triste nouvelle de la mort de son père. La lettre pleine de piété, de chaleur et d'intimité qu'il écrit à cette occasion pour consoler sa sœur aînée, montre que si Pascal n'était pas encore janséniste en 1651, il n'avait cependant pas entièrement renoncé aux idées chrétiennes. Sa conversion définitive n'eut lieu qu'en 1654, sous l'influence de chagrins de cœur dont le remarquable fragment sur *les passions de l'amour* nous a trahi le secret. L'accident du pont de Neuilly ne paraît, au contraire, avoir exercé aucune influence. Des aventures de ce genre, fort communes d'ailleurs, n'ont jamais converti un homme qui ne fût déjà ébranlé et intérieurement préparé. Après s'être représenté une vie commençant par l'amour et finissant par l'ambition, comme ce qu'il y a de plus heureux, il ne reste à ce cœur désabusé de lui-même et du monde qu'à se tourner vers Dieu.

On a voulu trouver dans l'amulette de Pascal la preuve d'une vision qu'il aurait eue à cette occasion. Mais comment, lui qui attachait une si grande importance à la preuve tirée des miracles, aurait-il gardé le silence sur celui-ci, qui ne fût connu qu'après sa mort ? Il ne faut voir dans cette pièce qu'une affaire purement personnelle, une espèce de symbole de l'alliance que Pascal contracta alors avec Dieu. « Soumission totale et douce à Jésus-Christ et à mon directeur, » dit Pascal dans ce *Memorandum*. Jésus-Christ et le directeur sont mis sur le même pied ; se soumettre à son confesseur, c'est obéir au chef invisible de l'Eglise. Mais qu'arrivera-t-il si la conscience religieuse individuelle entre, malgré elle, en conflit avec l'autorité ecclésiastique qu'elle aura d'avance eu le tort de confondre avec celle de Jésus-

Christ lui-même? On prévoit les angoisses que l'avenir réserve aux messieurs de Port-Royal et surtout à Pascal. Le traité sur *La conversion du pécheur*, qui respire l'ascétisme vers lequel la piété de l'auteur déviera toujours plus, doit être de la même époque. Le pénitent justifie ce qu'il est à la veille de faire, s'il ne l'a déjà fait.

Jaqueline, la première confidente de son illustre frère, le remet entre les mains de M. Singlin, qui n'accepte qu'après beaucoup d'hésitation et de prières la direction d'un pénitent de cette importance. L'entretien avec M. de Sacy, sur Epictète et Montaigne se rattache aussi à la conversion de notre auteur. Dreydorff l'analyse et le caractérise. La philosophie rend des services incontestables au christianisme en ce que ces deux principales écoles, le dogmatisme et le scepticisme, se renversent réciproquement, « de sorte qu'ils ne peuvent subsister à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Evangile. » Du reste, c'est du côté de Montaigne que penche Pascal. Au fond, cette conversation n'est qu'une enquête sur le compte de deux hérétiques, dont Pascal est l'avocat d'office, naturellement un peu nonchalent, et se bornant à plaider les circonstances atténuantes. Il a été d'ailleurs atteint par le scepticisme : c'est contre ses suggestions qu'il appellera plus tard le cilice à son secours.

Dès que Pascal entre définitivement en rapport avec Port-Royal, sa piété prend le caractère qu'elle a dans cette maison. L'ascétisme, qui provient d'une conception dualiste de l'univers n'est pas considéré comme un remède pouvant servir à maintenir la domination de l'esprit sur le corps et contribuer ainsi à rendre l'homme libre; il est recherché pour lui-même, comme une disposition excellente. Notre auteur n'étant pas de ceux qui font rien à demi, nous le voyons tomber dans les plus fâcheuses exagérations. Toujours préoccupé de la recherche de la seule chose nécessaire, il ne croit pouvoir l'atteindre que par la méthode grossière de la renonciation. La terre n'est plus pour le pèlerin une première patrie, comme le parvis du ciel, mais une simple prison qu'on ne saurait rendre trop triste et trop sombre. Pascal méconnaît entièrement l'idée fondamentale de la piété évangélique, qui nous enseigne que la seule chose nécessaire peut se trouver partout comme Dieu lui-même. Il pousse si loin le dualisme qu'on est tenté de se demander s'il ne place pas le mal dans la matière. La chasteté lui paraît impossible en dehors du célibat; le mariage est considéré comme la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme; la pauvreté est recherchée pour elle-même.

Cette piété sacrifie sans cesse l'activité morale à l'activité spécifiquement religieuse, tandis que l'Evangile ne les sépare jamais.

A l'occasion des *Provinciales*, qu'il analyse fort longuement et dont il propose une nouvelle division plus en rapport avec la marche des idées, l'auteur allemand montre la possibilité historique du jésuitisme dans le fait que l'Eglise n'a jamais compris les rapports entre Dieu et l'homme que comme un contrat, une espèce de marché. Le jansénisme considère également le péché et la rédemption sous le même point de vue juridique. Voilà pourquoi la controverse ne pouvait pas aboutir.

Le plus heureux et sans contredit le meilleur moment de la vie de Pascal fut celui qu'il consacra aux *Provinciales*. Tandis que sa vertu a été jusqu'ici essentiellement négative et qu'il a méconnu ses devoirs envers la société et envers sa famille, il va consacrer ses plus beaux talents à défendre messieurs de Port-Royal, une famille spirituelle, dans leur lutte suprême contre les jésuites. Malheureusement le vigoureux champion qui a si bien engagé le combat en sort tout meurtri, presque désespéré. Pascal tombe dans une contradiction flagrante lorsque, tout en dénonçant les maximes scandaleuses des jésuites, il persiste à soutenir que le sol sur lequel elles ont germé, l'Eglise catholique, est une terre sainte. C'est là ce qui explique pourquoi ces lettres n'eurent pas une action plus générale et plus prompte. Cette fausse position nous fait comprendre pourquoi Pascal, qui jusque-là a été accusateur, prend tout à coup l'attitude d'un accusé, au début de la quinzième provinciale. Il se demande pourquoi le public ne prend pas plus décidément parti contre les jésuites. Et il ne trouve d'autre raison que le respect que l'on a pour la célèbre compagnie. On croit vraiment rêver, car il y a longtemps que Pascal ne néglige rien pour les rendre aussi méprisables que possible. Comment peut-il donc dire que c'est grâce au respect qu'ils inspirent qu'ils ne succombent pas à ses coups redoublés ? Les révérends pères ont habilement fait dévier la polémique du terrain moral sur le terrain ecclésiastique et dogmatique : ils ont découvert le talon d'Achille chez le rude joûteur. Tu appartiens à Port-Royal, disent-ils, tu es un janséniste et partant un hérétique; quel besoin avons-nous d'autre témoignage? Le grand polémiste se débat inutilement sous le coup de cette terrible attaque; comme la suite de la controverse ne le prouve que trop, il était désarçonné, frappé à mort.

Ce n'est pas à dire que Pascal faiblisse. Il a toujours le sentiment

de défendre la vérité ; il fait appel à tous ses talents et à toute sa verve pour porter encore de rudes coups à ses adversaires. Mais il n'en est pas moins réduit à défendre sa propre crédibilité. C'était s'en aviser un peu tard. Un témoin suspect doit être examiné avant de déposer. Et puis quelle garantie pouvait offrir un accusateur qui tenait à rester anonyme? On a de la peine à comprendre que Pascal n'ait pas senti qu'il allait faire fausse route en laissant prendre ainsi au débat un caractère purement personnel. C'est que le coup des adversaires a porté ; l'avocat de Port-Royal est lui-même hors d'état de répudier le principe catholique au moyen duquel les jésuites comptent bien se débarrasser de lui une fois pour toutes : le témoignage d'un hérétique n'est pas admissible dans les questions religieuses. Pour parer le coup, Pascal est réduit à prouver qu'il est orthodoxe et que ses adversaires sont des calomniateurs. Cela nous explique pourquoi les dernières provinciales insistent tellement sur l'idée que les jésuites sont des menteurs, des calomniateurs. Il n'y a pas la moindre gradation dans l'attaque, car Pascal leur a déjà fait des reproches beaucoup plus graves ; il est condamné à prendre ses représailles en repoussant l'accusation d'hérésie par celle de calomnie. Je ne saurais être un hérétique, ami lecteur, car les jésuites qui l'affirment sont de grands menteurs. Ce n'est pas assez encore. Pour mieux se laver du reproche d'hérésie, qu'il redoute par dessus tout, Pascal se laisse aller à affirmer qu'il n'est pas en rapport avec Port-Royal ; ce qui était donner une entorse à la vérité et se montrer jésuite en un point. Comme si cette réponse ne le satisfaisait pas, il s'engage dans une démonstration qui lui tient encore plus à cœur : il prétend prouver que les jansénistes eux-mêmes ne sont pas hérétiques.

Voilà comment le grand polémiste est obligé d'entrer à son tour dans la triste controverse sur les cinq propositions. Il voit à merveille que la répulsion des jésuites contre la doctrine d'Augustin sur la grâce a sa cause dans le relâchement de leur morale. Néanmoins, il devient plus réservé, il se met simplement sur la défensive. C'est que si le pape n'a pas pris sous sa protection la morale des jésuites, il s'est prononcé pour eux dans la controverse sur la grâce. La réhabilitation des jansénistes est donc devenue impossible; car Pascal est plein de respect pour l'autorité du pape ; il n'ose ni dire, ni peut-être penser du siége de Rome ce qu'il a dit de la célèbre société. Mis en demeure d'opter entre des principes que sa conscience déclare vrais et l'Eglise qui les condamne, Pascal manqua du courage, de l'abné-

gation qui font les réformateurs. N'ayant pas vu Rome comme Luther, l'auteur des *Provinciales* n'a pas eu occasion de perdre sa bonne opinion des hommes qui y dominent. Tenant les représentants du saint siége pour aussi orthodoxes que les messieurs de Port-Royal il ne peut s'expliquer la condamnation du jansénisme que comme un malentendu qui doit être imputé aux jésuites. Lorsque sa confiance en l'orthodoxie romaine commença à être ébranlée, Pascal put croire qu'en prenant toujours plus l'attitude de la résistance passive, il mettrait ses adversaires dans un grand embarras. Car, enfin, comment atteindre les jansénistes sans frapper St. Augustin, de l'autorité duquel ils ne cessaient de se couvrir? Mais la prudence des jésuites sut parer le coup. Le pape, répliquent-ils, a condamné la doctrine du jansénisme et nullement celle de la grâce efficace; il faut donc que la doctrine du jansénisme diffère en quelque point de celle de l'Eglise.

C'est ainsi que Pascal, condamné à battre toujours plus en retraite, en essayant de réconcilier ce qui est irréconciliable, est obligé de revenir à la distinction éminemment précaire et subtile entre le *fait* et le *droit*. Le pape peut bien condamner les cinq propositions, mais il est incompétent pour décider si elles se trouvent dans le livre de Jansénius. C'est ici une pure question de fait qui ne saurait relever de l'autorité papale. Port-Royal condamnera donc les cinq propositions, tout en demeurant fidèle à la doctrine de Jansénius, qui est en réalité autre que celle contenue dans les cinq propositions! Mais les jésuites ne tardent pas à enlever cette ressource à leurs adversaires. Ils font déclarer, en 1656, que la doctrine des cinq propositions n'est pas de St. Augustin, mais bien de Jansénius. Les messieurs de Port-Royal sont sommés de signer le formulaire de condamnation.

Pascal n'a plus alors qu'une échappatoire. Il prétendra que les papes et les conciles peuvent errer dans les simples questions de fait, comme l'enseigne le jésuite Bellarmin. Puis il en vient à parler des papes qui ne cherchent « qu'à éclairer les différends des chrétiens, et non pas à suivre les passions de ceux qui veulent y jeter le trouble. » Cette distinction entre une papauté idéale, pour ne pas dire imaginaire, et une papauté empirique, le conduit bientôt à distinguer entre la vraie Eglise catholique et une église empirique qui ne serait pas entièrement vraie. Encore un pas et Pascal aura franchi la limite qui sépare le catholicisme du protestantisme; il admettra la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible.

Mais l'auteur des *Provinciales* n'alla jamais jusque-là. Ses amis de

Port-Royal, qui tiennent avant tout à ne pas rompre avec Rome, ne tarderont pas à s'alarmer. Bientôt il se trouvera à l'avant-garde presque seul avec quelques nonnes, tandis que le gros de l'armée désavouera *in petto* un défenseur si compromettant. Les jésuites firent comprendre à ces messieurs qu'en persistant à distinguer strictement les questions de fait et les principes de foi, ils arriveraient à contester les décisions des plus anciens conciles et logiquement l'autorité des saintes Ecritures. La réserve d'Arnauld, qui ne voulait à aucun prix laisser la critique s'étendre aux faits révélés, devenait alors sans portée pratique. Les jansénistes ne pouvaient permettre au débat de s'étendre et de prendre une haute portée que s'ils étaient décidés à aller jusqu'au bout, c'est-à-dire à se laisser excommunier, plutôt que de renoncer à leurs convictions. C'était là le pire des dénouements qu'ils étaient bien décidés d'éviter à tout prix, dût la sincérité être entamée. Il ne leur restait plus alors qu'à restreindre toujours plus la controverse, à la laisser traîner en longueur, dans l'attente journalière d'événements extraordinaires.

Sainte-Beuve a mis en œuvre toute sa sagacité pour montrer que Pascal aurait définitivement rompu avec le docteur Arnauld, qui dirigeait le parti des politiques. De sorte que nous aurions dans Pascal à la veille de sa mort, un personnage qui différerait tout autant de l'auteur des *Provinciales* que le pénitent de M. Singlin du ci-devant disciple de Montaigne. On éprouve presque du regret à montrer que ce n'est là qu'une pure fiction. D'abord l'intimité de Pascal avec les chefs de file de Port-Royal ne paraît avoir jamais été aussi grande qu'on est disposé à le croire. En second lieu, sa brillante défense ne provoqua guère qu'une réserve anxieuse. Cette polémique, qui avait au début été trop légère et trop mondaine, parut ensuite trop vive ; il avait le tort de trop passionner le débat. « S'humilier, souffrir et dépendre de Dieu, est toute la vie chrétienne, » aux yeux de messieurs de Port-Royal. Bien loin d'être portés à la controverse « ils sont trop heureux de n'avoir qu'à prier et à se soumettre. » Cette piété fataliste et stérile, qui empêchait d'être ouvrier avec Dieu, n'était pas le seul mobile qui les retînt. On voulait rester catholique à tout prix ; on ne concevait pas la possibilité d'une vie agréable à Dieu en dehors de la communion avec l'autorité ecclésiastique. Saint Cyran, l'oracle de Port-Royal, s'était clairement expliqué à cet égard. « Il tenait qu'il fallait supporter non-seulement tous les plus grands désordres, mais la mort même plutôt que de se séparer de l'autorité, parce que cette séparation était le plus grand des maux. » La polémique

passionnée de Pascal était sans doute bien intentionnée, mais elle menaçait de provoquer une rupture dont on ne voulait à aucun prix « M. de Sacy, gémissant souvent de voir des esprits si inquiets, si peu affermis dans la foi, se crut obligé de faire rentrer ces personnes dans le devoir, de faire changer en prières tous ces discours d'animosités et de plaintes, et de déclarer qu'on le blesserait beaucoup si à l'avenir on manquait le moins du monde de respect pour ceux dont on se plaignait, et que pour lui, il avait et voulait toujours avoir pour ces personnes un fond de respect qui ne se démentît jamais. » Exiger de Pascal du respect pour ces jésuites qu'il venait d'appeler menteurs et calomniateurs! c'était un peu violent. Bien loin d'entrer dans cette idée, inspirée par une piété éminemment fataliste, il se borne à répondre que si les *Provinciales* étaient à refaire, il les ferait plus fortes. Il ne se fait pas d'illusion sur le motif qui empêche d'aimer sa polémique : « Port-Royal craint, dit-il, et c'est une mauvaise politique. » Ces messieurs ne craignent pas seulement Rome, la cour, les jésuites, et Pascal lui-même, à qui ils ne peuvent pardonner de les avoir défendus d'une manière trop éclatante. Timides et étroits, ils ne savent apprécier la polémique de leur brillant et éloquent secrétaire qu'au point de vue du plus ou moins de sûreté de leur monastère. Quant à Pascal, il répudie et censure ce petit esprit de clocher ; il estime avoir rendu un grand service à la religion ; il a de la peine à comprendre comment les messieurs de Port-Royal, « à qui les jésuites donnent tant de sujets à parler, peuvent demeurer dans le silence. » « ... Jamais les saints ne se sont tus ;... il faut crier plus haut qu'on est censuré injustement.... Je le vois (Port-Royal) si religieux à se taire, que je crains qu'il n'y ait en cela de l'excès. »

On le voit, Pascal n'est plus sous la tutelle de Port-Royal. Est-ce à dire qu'il ait également secoué le joug du pape et de l'Eglise ?

Il est allé aussi loin qu'il pouvait, sans franchir la limite fatale qui aurait fait de lui un schismatique. Aussi allons-nous voir notre héros succomber avec ses amis les jansénistes, qu'il a si bien défendus malgré eux. C'est en vain que Pascal veut échapper à la redoutable alternative d'avoir à opter entre Dieu et le pape ; il espère contre espérance ; il fait d'incessants efforts pour réconcilier ce qui est incompatible.

Les choses en étaient là lorsque eut lieu le prétendu miracle de la sainte épine. Après avoir longuement discuté cette guérison et l'avoir signalée comme une fable qui s'est formée en pleine époque historique, M. Dreydorff montre comment elle a hâté la défaite de Pas-

cal et des jansénistes qui y virent une intervention de Dieu en leur faveur. L'auteur des *Pensées* conçut alors l'idée de faire reposer tout son édifice apologétique sur la preuve tirée des miracles. Il est vrai que les jésuites entendirent la chose un peu autrement. Le père Annat, dans son *Rabat-Joye,* tout en admettant la réalité du miracle, y voit un dernier essai pour gagner les rénitents. Dieu se sert d'une relique teinte du précieux sang de son fils versé pour le monde entier, et rappelant son humilité et son obéissance absolue, afin de voir s'il pourra amener les jansénistes à ces deux vertus, qui leur sont jusqu'à présent inconnues. Et puis, à quoi bon les miracles? Ils ne sont plus nécessaires, disent les jésuites, parce qu'on en a déjà. Les juifs et les sarrasins en ont aussi, sans que cela implique la vérité de leur doctrine. Dieu en tout cas ne saurait en faire contre le pape, son représentant authentique. Le miracle de la sainte épine devait prouver l'orthodoxie de Port-Royal; les jésuites réclament une preuve plus concluante.

Pascal cherche à parer le coup en répliquant qu'un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre; « car le schisme, qui est plus visible que le miracle, marque visiblement leur erreur. » Il veut cependant maintenir sa force probante alors qu'il y a dans le sein de l'Eglise diversité d'opinion n'ayant pas encore abouti au schisme, comme dans le cas présent; « mais quand il n'y a point de schisme et que l'erreur est en dispute, le miracle discerne. » Les jésuites répondent victorieusement que tel n'est pas le cas: la vérité n'est nullement en question, quoi qu'en disent une poignée de jansénistes et quelques nonnes exaltées, car l'Eglise a parlé. Il ne vous reste donc qu'à vous soumettre ou à sortir, car enfin vous ne pouvez pas croire à une vraie église hors de laquelle il n'y a point de salut et qui cependant ne serait pas en possession de la vérité?

Nul ne sentit plus que Pascal la grave contradiction dans laquelle Port-Royal était engagé. La crainte de Dieu et la conscience ne permettent pas de se soumettre à l'autorité de l'Eglise, et toutefois on veut encore moins rompre avec elle, car on est convaincu qu'il n'y a qu'erreur hors de son sein. Que faire? Pour que la contradiction éclate dans tout son jour, la bulle d'Alexandre VII, qui coupe court à toute négociation avec les jansénistes, est publiée au moment même où ils font grand fond sur le miracle de la sainte épine! Dieu se prononce pour et le pape contre Port-Royal!

On se demande si Pascal qui avait d'abord été ultramontain, n'a pas un instant songé à l'expédient qui fait résider l'autorité eccle-

siastique dans les conciles et dans le pape réunis. En tout cas, il persiste à espérer contre toute espérance. Seulement, au lieu de reprendre l'offensive, en se mettant à la tête de tous les adversaires des jésuites pour leur déclarer une guerre à mort, il se fait, lui l'homme de génie, le secrétaire de quelques vulgaires curés qui soutiennent que l'unité dans la foi est encore beaucoup plus importante que la pureté de la morale!! C'est alors que l'auteur des *Provinciales* se livre à discrétion et chante la palidonie. Ce n'est pas assez qu'il ait eu recours à toutes les subtilités possibles pour établir une distinction imaginaire entre lui et les calvinistes qu'il ne connaît pas, il s'oublie jusqu'à relever les jésuites, qu'il ne connaît que trop et qu'il a traînés dans la boue. « Il n'y a point de proportion entre eux et on peut dire avec vérité que les hérétiques sont en un si malheureux état, que pour leur bien il serait à désirer qu'ils fussent semblables aux jésuites. » Gardons-nous avant tout « d'élever autel contre autel... il n'y a jamais de juste nécessité de se séparer de l'unité de l'Eglise. »

A peine Pascal avait-il soutenu ces belles thèses que ses clients, les curés, reviennent en arrière et abandonnent le parti des jansénistes pour ne pas être enveloppés dans la même condamnation. Arnauld fait à son tour défection; il se montre disposé à signer le second formulaire, qui prononce une condamnation évidente du jansénisme pour quiconque ne veut pas recourir à des subtilités d'avocat qui rappellent la morale des jésuites. Le mot d'ordre à Port-Royal, pour parler avec Fontaine, est « de baisser autant que la vérité pouvait le permettre et de chercher des paroles si bien mesurées et si bien compassées qu'elles pussent en même temps contenter Dieu et les hommes. » Quelques nonnes seules ont conservé assez de sens droit pour résister à tous ces sophismes : elles se révoltent à la seule pensée d'avoir l'air, en signant, de déclarer Saint-Cyran hérétique.

Pascal aussi reste la tête haute. Il est de ceux qui « voulaient, par un zèle plein de feu, qu'en évitant tout ce qui pouvait avoir la moindre apparence d'une sagesse timide, on ne pensât qu'à donner des marques de fermeté. » Il fait d'abord exhorter les nonnes à tenir ferme, par une remarquable communication que sa sœur Jaqueline adresse à la mère Angélique de Saint-Jean. On admet généralement, avec Sainte-Beuve, que cette lettre serait de Jaqueline elle-même qui, une fois encore, au terme comme au début de sa carrière, aurait remis son illustre frère dans le chemin de la vérité. Mais ce roman ne résiste pas à la lecture attentive de cette lettre, éminemment théologique, qui rappelle à chaque ligne la dialectique et l'esprit de Pascal.

Il doit l'avoir inspirée à Jaqueline. Cette supposition permet seule de comprendre l'attitude de Pascal dans le dernier acte de ce triste drame.

Les *Provinciales* venaient d'être brûlées, le 14 octobre 1660, par la main du bourreau. Les dernières espérances des jansénistes s'étaient donc évanouies ; Pascal n'avait plus aucun motif de ménager ses amis, qui s'ingéniaient à inventer de nouvelles distinctions toujours plus subtiles. C'est alors qu'il se prononce plus énergiquement que jamais contre l'inquisition, la censure, contre la lâche politique de Port-Royal, et qu'il en appelle à un pape futur et finalement au chef invisible de l'Eglise. Ce qu'il condamne dans ses lettres, il le sait, est condamné dans le ciel. Aussi aimerait-il les refaire plus fortes. Jaqueline refuse d'abord de signer et résiste à l'autorité des évêques avec les armes que son frère lui fournit. On sait qu'elle finit par céder ; mais elle expia dignement sa faute en mourant de chagrin.

Pascal fut sur le point d'avoir la même fin, mais sans avoir failli. Le pape et les jésuites coalisés insistent pour que Port-Royal donne une signature, qui est une condamnation manifeste de la doctrine de la grâce. Ces messieurs se réunissent chez Pascal pour aviser. Les partisans d'Arnauld y apparaissent dans l'attitude d'accusés. Pascal a parlé de manque de droiture, de lâcheté, de trahison de la vérité. Bien que ces messieurs sacrifient au bon ton et aux exigences de la politesse plus encore que la haute société de l'époque, on s'aperçoit que la séance a été orageuse. Pascal, qui aimait la vérité par-dessus tout, fit des efforts pour gagner les autres à son opinion, qui était qu'il ne fallait pas signer. S'exprimant avec beaucoup d'énergie, malgré sa faiblesse corporelle, il se sentit tout d'un coup si pénétré de douleur, qu'il se trouva mal, sans parole et sans connaissance. Quand son frère fut revenu à lui, Mme Périer s'enquit de ce qui avait causé cet accident. « Quand j'ai vu, répondit-il, toutes ces personnes-là que je regardais comme étant ceux à qui Dieu avait fait connaître la vérité, et qui devraient en être les défenseurs ; quand je les ai vu s'ébranler et donner les mains à la chute, je vous avoue que j'ai été saisi d'une telle douleur que je n'ai pas pu la soutenir, et il a fallu y succomber. » Pascal paraît grand en face de ses amis pusillanimes, mais il succombe au sentiment de leur faiblesse et de la sienne. Luther se montre grand en présence de puissants adversaires : son excommunication est certaine, son martyre vraisemblable ; il ne s'en écrie pas moins, la face tournée vers le ciel : « Me voici, je ne puis autrement ! »

Après avoir rappelé que Pascal passa ensuite les derniers jours

qui lui furent accordés dans les pratiques les plus excessives de l'ascétisme, Dreydorff termine son ouvrage par une dissertation philosophico-religieuse sur le jansénisme et le jésuitisme.

H.-M.-F. Otto. — Le sacrifice de la cène dans les premiers siècles de l'Eglise [1].

Nous regrettons que notre langue ne se prête pas à une traduction plus littérale, ou plutôt à une paraphrase du vrai titre de ce savant opuscule. L'auteur ne se limite pas au cadre chronologique que rappelle le mot d'antiquité chrétienne, et sa dissertation appartient tout aussi bien au double domaine de la dogmatique et de la théologie pratique qu'à celui de l'archéologie ecclésiastique. M. Otto s'est proposé de mettre en relief et de remettre en vigueur dans l'Eglise l'idée d'un sacrifice offert dans la cène. Quoique le lecteur puisse être tenté de mettre cette idée sur le compte d'un luthéranisme réactionnaire et ritualiste, il pourra voir, par notre courte analyse, qu'il ne s'agit nullement des points controversés entre les deux confessions protestantes, et que s'il y a quelque polémique, c'est seulement contre le romanisme.

Le culte de l'Eglise primitive se composait, comme on le sait, de deux parties: la prédication, destinée aux infidèles et aux catéchumènes, la cène, aux fidèles seulement. La cène formait le centre du culte; elle n'avait point le caractère individualiste qu'elle a pris dans l'Eglise romaine, et conservé à quelques égards dans le culte protestant. C'était un acte essentiellement collectif et qui avait pour caractère particulier sa nature eucharistique.

Cet acte se présentait sous le double aspect d'un *sacrement* et d'un *sacrifice*. La dogmatique et la théologie ascétique protestantes ont surabondamment parlé du côté sacramentel. Elles ont abandonné au catholicisme ou à une phraséologie vide l'idée antique du sacrifice. Ont-elles bien fait?

Oui, a-t-on dit en rappelant l'abolition des anciens sacrifices. Mais

[1] *Das Abendmahlsopfer der alten Kirche*, ein Beitrag zum Verstændniss und Aufbau des Alterlebens der Kirche Jesu-Christi, von H.-M. Friedrich Otto, diakonus zu St. Bonifacio in Langensalza. — 1 vol. in-12 de 102 pag. Gotha, F.-A. Perthes, 1868.

cette abolition devait-elle être radicale au point d'exclure absolument toute idée d'un sacrifice transformé, spiritualisé et perpétué ? M. Otto ne le pense pas. L'exégèse des prophéties habituellement citées ne prouve que contre l'*opus operatum* judaïque et les anciennes formes. Malachie parle de la permanence glorieuse du sacrifice dans une économie nouvelle. L'esprit des grandes prophéties et l'idée biblique du sacrifice présentée comme centre du culte offert à Dieu militent contre des inductions complétement négatives.

Le Nouveau Testament a proclamé la sacrificature universelle des chrétiens. Il a développé cette idée jusques dans ses corollaires pratiques, en parlant des sacrifices à offrir à Dieu. Ces sacrifices sont « spirituels. » Ils consistent en bonnes œuvres, aumônes, confession du nom du Seigneur. Le Nouveau Testament fait particulièrement ressortir l'idée du sacrifice offert par la prière. Pensée vraie et profonde, la prière n'étant parfaite que lorsque nous nous offrons nous-même à Dieu pour faire sa volonté.

La célébration de la sainte cène, sans être expressément désignée dans le Nouveau Testament, comme rentrant dans la catégorie des sacrifices spirituels, y rentrait pleinement : 1° à cause du mode de consécration des espèces, admis aux temps apostoliques. (Voyez la liturgie dite de St. Jacques, dont l'origine remonte à cette époque.) Ce mode ne consistait pas dans le prononcé de la formule sacramentelle, mais dans une prière ; 2° parce que, dans cette prière, l'Eglise s'adressait à Dieu en s'appuyant sur le sacrifice de Christ, et en le présentant de nouveau (d'une manière commémorative) : « Nous nous souvenons de sa croix salutaire, et nous t'offrons, ô Seigneur, ce sacrifice innocent. » La liturgie de Marc et divers passages des Pères rappellent les mêmes idées. La signification doublement symbolique des espèces comme emblèmes des premiers dons de Dieu dans la nature, et de la mort expiatoire du Sauveur, conduisaient aussi à la notion du sacrifice eucharistique.

Est-ce là ce que nous trouvons plus tard dans le sacrifice de la messe? Nullement. Le trait distinctif de la doctrine romaine, c'est la répétition et la continuation du sacrifice expiatoire et non pas eucharistique de Jésus-Christ. Au lieu de voir en Golgotha seulement ce qui nous a été donné en Golgotha, le catholicisme a imaginé la doctrine d'un sacrifice expiatoire perpétué. D'après Oswald, la mort de Jésus ne serait que le point initial et génétique, tout au plus l'accomplissement virtuel de son œuvre expiatoire. Cette mort sainte serait, aux sacrifices ultérieurs offerts dans la célébration de la messe, ce que

la création d'Adam a été à la formation de tout le genre humain. Les conséquences de la théorie romaine sont : l'importance objective donnée à la consécration de l'hostie et la valeur indépendante que conserve le sacrifice quelle que soit la part qu'y prend l'assemblée. C'est là, selon la remarque d'Abeken, qu'est le grand abîme de séparation entre le catholicisme et le luthéranisme. Au point de vue protestant, la participation du fidèle est la condition essentielle, la grande affaire en pratique. Au point de vue catholique, le sacrifice est l'affaire du prêtre investi de son sacerdoce spécial.

Le sacrifice de la cène n'est pas un sacrifice matériel, il n'est pas non plus une *nuda commemoratio*.

Il n'est pas un *opus operatum ;* il ne s'accomplit que par la prière. La présence du Christ dans la cène tire son importance des effets subjectifs et non comme transubstantiation.

Les Pères des premiers siècles avaient compris ainsi le sacrifice de la cène. Sur ce point, comme sur d'autres, l'opuscule de M. Otto présente beaucoup de citations que nous ne pouvons reproduire. Parmi les plus frappantes, nous mentionnerons celles d'Irénée. Il oppose la spiritualité du sacrifice chrétien de la cène au caractère matériel des sacrifices juifs; d'autre part, ses paroles sur le pain et le vin, produits de la nature consacrés à Dieu, sont en rapport de connexité avec sa tendance anti-dualiste. Plus tard, Eusèbe et Augustin mettent en saillie, l'un le caractère commémoratif du sacrifice eucharistique, l'autre son caractère figuratif, de manière à nous montrer qu'on était encore bien loin de la messe au IVe et au Ve siècle. La formation graduelle du dogme de la transubstantiation devait métamorphoser la doctrine du sacrifice comme celle du sacrement. Il importe néanmoins de remarquer, dans Thomas d'Aquin, le reflet des anciennes idées eucharistiques. Ce partisan célèbre de la transubstantiation fait ressortir dans la cène trois caractères fondamentaux en rapport avec la spiritualité de l'ancienne doctrine: 1° un caractère commémoratif; 2° un caractère communicatif; 3° un caractère préfiguratif en relation avec l'idée de l'union future des fidèles avec Christ dans le ciel. La notion catholique moderne d'une expiation répétée échappe à cette classification.

Avant de montrer ce que l'idée du sacrifice de la cène est devenue dans le protestantisme, l'auteur revient à son point de départ exégétique. A ses yeux, cette idée a des racines profondes dans l'épître aux Hébreux. Christ est sacrificateur éternellement. On n'a pas épuisé les richesses de cette doctrine. On a considéré trop exclusive-

ment l'intercession, faisant abstraction de ce qui lui sert de fondement, la présentation perpétuelle du sang expiatoire. M. Otto n'entre point dans la théorie réaliste et littéraliste de Bengel et d'Œtinger sur le « sang impérissable » de Christ, idée déduite de la sublime antithèse de Pierre (1 Pier. I, 18-19), et renouvelée avec plus de spiritualité par Delitzsch. Cette présentation du sang, c'est l'acte perpétuel par lequel Christ glorifié fait valoir devant son Père le sacrifice qu'il a consommé une fois pour toutes. Tout son ministère d'intercession est en rapport avec les titres que lui donne l'expiation accomplie. L'Eglise, en s'appropriant le bienfait de ce sacrifice et en le faisant valoir devant Dieu, exerce un ministère sacerdotal en rapport avec celui de Christ, en même temps que ce sacrifice qu'elle présente conserve, en ce qui la concerne, son caractère essentiellement eucharistique. L'expression « venir au sang de l'aspersion qui dit de meilleures choses que celui d'Abel, » appartient, ainsi que toute l'épître, à cet ensemble d'idées.

La formule : « Faites ceci en mémoire de moi, » qu'un certain subjectivisme remplace inconsciemment et mentalement par celle-ci : « Recevez ceci en mémoire de moi, » nous rappelle également que la cène n'est pas seulement un sacrement, qu'elle est aussi un sacrifice commémoratif et eucharistique.

Quoique rappelée dans les écrits de Luther, respectée dans plusieurs liturgies, très spécialement accentuée dans le rituel des églises épiscopales d'Ecosse et d'Amérique, cette idée du sacrifice eucharistique avait plus ou moins disparu de la théologie évangélique. De nos jours on a commencé à la tirer de l'oubli. Bunsen en a tenu compte dans sa liturgie, Hengstenberg, Kœnig, Schœberlein, en ont montré l'importance.

L'auteur a cru devoir suivre les traces de ces théologiens. Selon lui, l'idée du sacrifice eucharistique, rappelée à la piété des fidèles, peut rendre au culte des éléments de vie qu'il a perdus depuis que la prédominance de la prédication et une conception trop individualiste des bénédictions attachées aux sacrements ont fait oublier le rôle de l'assemblée dans les actes liturgiques ; elle accentue la notion du bienfait reçu de Christ, elle est un préservatif contre des tendances pélagiennes, elle répand enfin sur la célébration de la cène une atmosphère de joie sainte qui ne peut que contribuer à la rendre plus édifiante et solennelle.

J.-J. Dufour, pasteur.

REFORMBLÆTTER[1] (1869).

Nous n'avons encore donné que la première partie du travail de M. Kambli sur le *Christianisme et la question sociale.* Résumons aussi brièvement mais aussi clairement que possible, les vingt-huit pages qu'il consacre à l'étude des autres faces de son sujet.

a) *Tentative ecclésiastique de résoudre la question sociale.*

Désireux non de suivre pas à pas le développement historique des idées sociales empruntées au christianisme, mais de montrer quels sont les points où celui-ci avoisine les éléments du problème et d'insister sur la valeur qu'il faut donner aux efforts tentés dans cette direction, l'auteur passe tour à tour en revue: — l'essai manqué de *communisme* à Jérusalem ; — les fruits de l'esprit de charité répandu dans le monde par l'Evangile, et la tentative malheureuse de Julien l'apostat de récolter ces fruits sans avoir planté l'arbre; — la dégénérescence du principe de *charité* qui devient peu à peu l'*aumône ;* — l'oppression des basses classes sous le régime féodal, adoucie par la sollicitude de l'Eglise (hôpitaux, asiles, cloîtres), et les bienfaits que le monde dut à l'institution monastique dont le principe fondamental était, ni plus ni moins, un principe de l'ordre social, la communauté des biens, ce qui mérite de fixer l'attention.

La loi de l'amour *servant* (der dienenden Liebe) donnée par Christ fut bientôt comprise d'une autre manière, et l'on se jeta dans le vœu d'obéissance, témoin les Jésuites. — Bon gré mal gré la *Réforme* montra l'union intime existant entre les idées religieuses et les idées sociales, et l'opposition au principe d'autorité provoqua, comme on le sait, la guerre des paysans. Leurs réclamations étaient trop avancées pour l'époque. L'issue tragique du système des *Anabaptistes* fit également voir combien étaient encore peu mûres les questions sociales dans l'Allemagne régénérée. D'autre part, grâce à la solidarité qui avait été déjà reconnue exister entre la vie religieuse et la vie matérielle, les conceptions libres du protestantisme valurent à l'industrie et au commerce un essor qui étonna les puissances catholiques[2].

[1] Suite et fin. Voir le numéro précédent, pag. 624.

[2] Me sera-t-il permis de faire observer en passant que l'auteur est victime d'une confusion fâcheuse, ou tout au moins que sa théorie est incomplète? Les Réformés de *Hollande*, par exemple, durent à la puissance de leurs convictions cet individualisme énergique qui triompha des obstacles et les lança sur la voie du progrès. Il n'était pas tant question alors de conceptions libres. Ce terme conviendrait mieux à notre époque.

Rentrées à l'arrière-plan, durant la première moitié du XVIIme siècle, les questions sociales reparaissent avec l'impulsion salutaire donnée par le piétisme. Nouvel essor de la charité chrétienne. (*Franke.*) (*Communauté de Herrnhut*).

M. Kambli remarque aussi avec justesse que le remède apporté à la plaie hideuse de l'esclavage en Amérique le fut au nom des principes chrétiens, et que les *méthodistes* se sont beaucoup occupés des classes pauvres. (*Wilberforce.*)

b) *La question sociale, question brûlante.*

Malgré les fautes de la Révolution française, fautes dont le despotisme ne profita que trop bien, la question sociale fut toujours plus avec notre siècle à l'ordre du jour ; voyons-y le réel héritage de la grande crise qui remua la France et l'Europe. Si l'invention des *machines* ne détermina pas une crise moins forte sur un autre terrain que le terrain politique; si la conséquence en fut l'écrasement de la petite production au profit des puissants capitaux; si l'ouvrier devint en quelque sorte machine lui-même, ne pouvant lutter par son propre travail contre les engins formidables de la nouvelle industrie; s'il s'en est suivi une espèce de divinisation de la richesse avec cette formule très incomplète que *plus un homme peut satisfaire ses besoins, plus il est heureux,* là toutefois n'était pas le danger, là n'était pas le côté redoutable et angoissant du problème. Autrement dit, ce qui a modifié la situation, c'est non le fait de la misère des classes travailleuses, mais le fait qu'elles sont arrivées de plus en plus à la conscience de cette misère. Or, le principe fondamental de la pauvreté sociale, comment le combattre, si ce n'est par une radicale transformation de la *notion du bonheur* et par l'influence du christianisme ?

Une science était encore à naître : les besoins du temps la réclamaient. D'abord conservatrice avec son fondateur *Adam Smith*, l'économie politique trouva ensuite, dans l'école de Manchester, l'air le plus défavorable à son développement normal, et la doctrine (soi-disant religieuse) de l'harmonie préétablie des intérêts fut, pour l'égoïsme humain, une alliée des plus précieuses. Tournons quelques pages du livre de l'histoire, et voici, comme réaction violente, les théories *communiste* et *socialiste* revêtant trois formes: Abolition de la propriété, — St. Simonisme, — Fourriérisme. Fidèles à ce que nous croyons être le vrai, mais en reconnaissant néanmoins ce que le socialisme a remué d'idées dont le progrès fera son profit, nous dirons avec M. Stuart-Mill, « que dans l'état actuel des choses ce n'est pas

l'abolition de la propriété individuelle, mais son amélioration et la participation de chacun au bien-être de la société qui doivent être recherchées.»

c) Ce qui se fait pour la solution de la question sociale et ce que l'on devrait faire.

Au point de vue qui nous occupe, l'Eglise n'est point restée, ces derniers temps, entièrement inactive. On songe aussitôt à *Wichern* et à la *Mission intérieure ;* mais M. Kambli n'hésite pas à voir, dans cet effort généreux, un des essais les moins dignes d'encouragement, en ce qu'il joint le principe de l'amour, principe humain, à l'exaltation du dogme orthodoxe, et absorbe dès lors la question de philanthropie dans une question de parti.

Un mot sur le socialisme chrétien de *Gustave Werner* (1846), qui créa des établissements industriels où le principe de la division du travail était mitigé par celui du dévouement de chacun pour chacun et de l'unité spirituelle. En 1860, vingt-quatre ateliers cheminaient assez bien, formant une société dont les membres recevaient de l'ensemble leurs moyens d'entretien. Mais la vie de famille était beaucoup trop noyée dans la vie collective. L'antithèse la plus naturelle du système de Wichern est fournie par celui de *Schulze-Delitzsch,* l'aide par soi-même (Selbsthülfe), récusant l'appui de l'Etat, tandis qu'un autre système, patronné par *Lassalle,* le réclame.

Voici maintenant ce qui nous paraît acquis et certain. Impuissants pour résoudre le problème, les changements partiels ou radicaux des conditions actuelles de la vie exigent comme corollaire qui leur procure quelque efficace, un renouvellement complet dans la vie spirituelle, religieuse et morale, plongeant ses racines dans les principes chrétiens que *l'individu* doit chercher à s'approprier par un acte de courage et de fière indépendance. «Un gouvernement ne peut pas trop faire pour stimuler les forces individuelles ; le mal commence lorsqu'il leur substitue sa propre activité.» (Stuart Mill.) Cette liberté n'excluant point la communauté, l'appelant au contraire, il faut saluer avec bonheur ce qui favorise l'esprit d'association. En outre, ce principe du *Selbsthülfe* ne sera efficace que par son union avec les idées religieuses et morales, union qui assurera à l'amour et à la charité l'influence bénie à laquelle ils doivent prétendre.

Jetant un coup d'œil d'ensemble sur les thèses et les conclusions de M. Kambli, je résume son travail comme suit :

Il existe une question sociale, reposant sur des faits et proposant un but à nos efforts de philanthrope chrétien.

Elle intéresse le christianisme; Jésus a formulé le principe du *renoncement*, par le fait même du prix infini qu'il donne à la *personnalité*. L'antiquité avait été impuissante sur ce terrain des questions sociales; le judaïsme s'était contenté de poser les linéaments d'une solution[1].

Les tentatives ecclésiastiques de résoudre le problème ont atteint leur plus grande force avec l'esprit d'individualisme développé par la révolution du XVI[e] siècle.

De plus en plus brûlante, la question sociale est entrée, grâce à 89 et aux progrès industriels de notre époque, dans une nouvelle phase. Dirigée par la science *économique*, elle tend vers un idéal réalisable.

Enfin, c'est en dehors de l'esprit sectaire, qui confond la philanthropie avec les intérêts d'un parti dogmatique, qu'il faut chercher une solution garantissant à la fois la liberté et l'association dans le travail. Le principe chrétien satisfait à ces deux exigences; l'amour qui procède de lui substitue à l'égoïsme le sens du bien collectif.

J.-L. Boissonnas.

REVUES.

Zeitschrift fur die historische Theologie.

Quatrième livraison. — 1869.

C. J. Trip. Henri de Zütphen.

Fr. Koldewey. J.-Fr. W. Jérusalem, un portrait biographique du siècle des lumières.

A. Freybe. Un ancien drame de Noël.

A. Brohm. L'histoire de l'Eglise de Thorn depuis la promulgation de la doctrine luthérienne jusqu'à l'établissement officiel de la Réformation (1520—1557).

Th. Zahn. Clément de Rome dans le plus ancien martyrologe de l'Eglise de Rome.

Première livraison. — 1870.

H. Bittcher. Des écrits, la philosophie et l'éthique de Pierre Abélard.

H. Rœnsch. Témoignages patriotiques sur le texte biblique.

Deuxième livraison.

H. Nobbe. Le docteur Jérôme Weller.

E. Schurer. La controverse pascale du II[e] siècle.

[1] Voir, pour ces deux premières thèses, le numéro précédent.

E. Bœhmer. Treize lettres de Cassiodoras Reinius à Matthias Ritterus.

E. Bœhmer. L'écrit de l'empereur Charles-Quint au roi de Pologne, du 3 juillet 1532.

Theologische Studien und Kritiken.

Première livraison. — Tome XLIII.

M. Beyschlag. L'hypothèse de la vision sous sa dernière forme (contre Holsten).

J. Kœstlin. De la religion, de la morale et de leurs rapports.

J. Cropp. La péricope de la femme Cananéenne.

J. C. M. Laurent. Résultats de la reproduction des manuscrits de Clément de Rome par Tischendorf.

J. Friedlænder. Un portrait du Sauveur.

Bulletin. — La dogmatique du XIX[e] siècle, par A. Mucke (1867). — Etudes sur la théologie de l'Ancien Testament, par A. Klostermann (1868).

Jahrbücher für deutsche Theologie.

Troisième livraison. — 1869.

Martensen. Foi et science.

Kœstlin. Etudes sur la loi morale.

Diestel. L'Eglise et l'Ancien Testament.

Bulletin. — Josué et le soleil, par Barzillai. — De proverbiis Aguri et Lemuelis, par Muhlau. — Commentaire théolog.-homilét. de la Bible. Vol. XIX: Le prophète Daniel, par Fuller; Abdias, Jonas, Michée, etc., par Kleinert. — De justitia ex fide in V. T., par Hœlemann. — Les œuvres clémentines, par Lehmann. — Maître Eckart et l'inquisition, par Preger. — Joh. Staupitii opera ed. Knaake. — La dogmatique du XIX[e] siècle, par Mucke. — Israël, son état actuel et son rôle historique. — Le christianisme et la science moderne de la nature, par Frohschammer. — Observations sur la science de la nature, par Frantz. — Eclaircissements sur les questions contemporaines, par Pfaff. — Le miracle, par Guder. — Théorie de la catéchétique, par Zezschwitz. — L'interdiction du mariage dans les cas de parenté rapprochée, par Thiersch. — Les sermons posthumes de Rothe. Vol. II et III.

PHILOSOPHIE.

V. VLOTEN. ŒUVRES COMPLÉMENTAIRES DE SPINOZA[1].

On savait depuis longtemps que tous les écrits de Spinoza n'avaient pas été publiés. Mais ce n'est que dans ces dernières années qu'une série de découvertes heureuses permit de combler cette lacune. Déjà en 1852, le savant Dr Ed. Bœhmer publiait une *Esquisse du traité de Spinoza sur Dieu, l'homme et son bonheur*. Un libraire érudit d'Amsterdam, Fréd. Müller, chez qui M. Bœhmer avait trouvé ce traité, se procura ensuite une traduction hollandaise des *Principes de philosophie cartésienne* de Spinoza. D'autres morceaux inédits du philosophe furent successivement rassemblés, et, en 1862, M. van Vloten publiait en un petit volume in-4° de 360 pages le *Supplément aux œuvres de Spinoza* dont nous allons offrir à nos lecteurs une très succincte analyse.

Pour nous guider dans cette étude, nous aurions le choix entre des commentateurs et des critiques déjà bien nombreux. Ce seul volume d'œuvres inédites a engendré presque une bibliothèque de brochures, d'articles, de mémoires, de monographies savantes, qui ont fait faire un véritable progrès à l'histoire de la philosophie spinosiste. Nous avons sous les yeux deux des plus complètes dissertations qui aient été publiées en allemand sur ce sujet, celle de M. Ad. Trendelenburg[2] et celle de M. Christophe Sigwart[3], professeur à Tubingue. Sans faire un compte-rendu détaillé de ces deux remarquables écrits, nous en recueillerons dans notre analyse les conclusions les plus originales.

Le principal ouvrage de Spinoza que nous donne le volume de M van Vloten est son *Traité de Dieu et de l'homme*. Ecrit d'abord probablement en latin par Spinoza, puis traduit par lui en hollandais, ce traité a été publié par M. van Vloten d'après le texte hollandais avec

[1] *Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia supplementum*, editor. Van Vloten. (Amstelodami apud Fr. Müller, 1862.)

[2] *Ueber die aufgefundenen Ergænzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre*. Historische Beiträge zur Philosophie, von A. Tredelenburg. III°. B., 1867.

[3] *Spinoza neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, erlaütert von Chr. Sigwart, 1866. Un vol. in-8 de VII et 158 pages. — M Sigwart, prof. de philosophie à l'université de Tübingue, vient de publier sur le même sujet un nouvel ouvrage dont nous donnerons prochainement une analyse à nos lecteurs.

une traduction latine. Les critiques allemands, en exprimant toute leur reconnaissance pour cet important travail, regrettent cependant que l'édition n'ait pas été plus critique et l'impression plus correcte.

Cet opuscule se compose de deux parties : l'une (10 chapitres) traite de *Dieu*, l'autre (26 chapitres) de l'*homme et de son bonheur*.

La première partie est une esquisse de métaphysique demi-cartésienne, demi-spinosiste. Le début, comme le remarquent MM. Sigwart et Trendelenburg, promettrait une simple répétition des théories de Descartes. Les preuves de l'existence de Dieu sont celles mêmes des *Méditations* et du *Discours sur la Méthode*. Mais dès le second chapitre, *De la nature de Dieu*, l'originalité commence et la déviation du cartésianisme s'accuse nettement. M. Sigwart lui consacre une étude approfondie et le considère comme un des points les plus intéressants du développement de la pensée spinoziste. L'idée qui en fait le fond, c'est cette définition de Dieu : Dieu est l'essence à laquelle appartiennent une infinité d'attributs infiniment parfaits ; en d'autres termes, Dieu est la substance, non pas *une* substance, mais *la* substance et partant la cause absolue. Mais cette idée et la profonde déduction dont elle fait partie est loin d'être exposée ici avec la rigueur des procédés mathématiques que Spinoza emploiera dans d'autres ouvrages. Quatre théorèmes sur la substance établissent que toute substance est parfaite en son genre, par conséquent unique, qu'aucune substance ne peut être produite par une autre et que toutes existent à la fois dans la pensée de Dieu et dans la nature. Mais au lieu de développer ces propositions, qui tendent à affirmer l'unité de l'essence universelle, Spinoza intercale ici deux dialogues qui traitent la même question sous une forme peu didactique. Dans le premier, il établit qu'en dépit des apparences auxquelles s'attache la passion, le monde est un, les êtres particuliers qui le composent ne sont pas des substances, mais seulement des modes de l'être unique. Dans le second, il explique comment Dieu est à la fois le tout et la cause du monde, cause immanente qui ne fait qu'un avec la somme de ses effets.

A travers les obscurités et les tâtonnements de ce difficile chapitre, on voit pourtant que Spinoza, au moment où il écrivait, possédait déjà l'idée-mère de son système et la présentait fort logiquement comme le simple développement des prémisses cartésiennes : le néant n'a pas d'attributs ; plus un être est être, plus il a de propriétés ; l'être tout être a donc tous les attributs, l'infinité de l'être emporte l'infinité des attributs : donc Dieu est tout. Si lui seul est, il est fa-

cile d'ajouter: lui seul agit; c'est ce que fait le chapitre suivant. Et voilà en quelques lignes la filiation d'abord du cartésianisme au panthéisme, puis du panthéisme au fatalisme. Spinoza n'a eu qu'à presser le principe de Descartes, la *passivité des substances créées*, la *création continuée*, pour en faire sortir sa formule: Dieu est la nature, c'est-à-dire la totalité de l'être.

Le chapitre suivant discute la liberté de Dieu. Spinoza tient à dire : Dieu est une cause libre; mais il entend par là simplement qu'il est la cause unique, universelle, souveraine par là même. Ce n'est pas qu'il ignore une autre manière d'entendre la liberté de Dieu. Mais il y répond en la poussant d'avance à ses dernières conséquences. Si l'on veut que Dieu soit absolument libre, il faut aller jusqu'à dire : Dieu n'est Dieu que parce qu'il veut être Dieu, étant libre de l'être ou de ne pas l'être. Il recule devant cette conséquence qu'il trouve « absurde » et qui n'est autre, on le voit, que le hardi système d'un des premiers métaphysiciens de notre temps, M. Ch. Secrétan. Cette alternative écartée, et c'est la seule qui eût pu lui fermer la voie, Spinoza déduit rapidement de la nature de Dieu, purgée de toute liberté, les principales propriétés qu'il croit devoir lui attribuer: la *providence*, par où il entend la force qui conserve toutes les parties de l'univers soit dans leur harmonie avec le tout (*providence générale*) soit dans leur intégrité propre comme êtres particuliers (*providence spéciale*); la *prédestination* qui s'appellerait mieux la fatalité; il écarte les autres attributs vulgairement nommés *attributs moraux*; puis il réfute l'opinion qui prétend que Dieu ne peut être défini, connu ni démontré. Et il arrive à la fameuse distinction de la *nature naturante* et de la *nature naturée*. La première est l'être que nous concevons par lui-même; la seconde comprend ou les modes qui dépendent immédiatement de Dieu ou les choses particulières qui dépendent de ces modes généraux. De ces modes, deux nous sont connus: l'étendue et la pensée, deux choses éternelles et immuables. M. Sigwart rattache à cette partie du traité une savante discussion sur le rapport de ces trois idées, *substance*, *attribut* et *mode*, dans la pensée de Spinoza : nous ne saurions en entreprendre le résumé dans le cadre étroit dont nous disposons.

La première partie du traité se termine par une courte mais importante critique des idées de *bien* et de *mal*, dans la théorie de Spinoza. Le bien et le mal, d'après notre philosophe, n'étant que des rapports, ne sont aussi que des êtres de raison. Il n'y a de bien, de mal, que relativement et comparativement. Donc, le bien et le mal n'exis-

tent pas dans la nature, car ils ne sont ni des choses ni des actes, et il n'y a rien d'autre dans la nature. Cette théorie, conforme à l'*Ethique*, se retrouve encore un peu plus loin dans le traité : on en pressent les conséquences.

La seconde partie (*de l'homme et de son bonheur*) a une forme un peu plus méthodique et plus achevée que la première. Une remarquable préface rappelle qu'en parlant de l'homme on n'entend pas parler d'une substance. Il n'existe et il ne peut être conçu, comme toutes les autres choses particulières, qu'en Dieu et par Dieu, ou ce qui revient au même, dans et par les deux attributs de Dieu, l'étendue et la pensée.

Les modes qui composent l'homme et que nous allons passer en revue sont les notions ou idées, qui se divisent en trois grandes classes empiriques : l'*opinion* (qui se subdivise à son tour en opinion par ouï-dire et opinion empirique), la *foi* et la *connaissance*.

Opinion. Ce sont les notions fondées sur le ouï-dire ou sur une conjecture empirique. C'est de ce genre de notions, nourries par l'imagination, que résultent les *passions*. D'après notre traité, tous les phénomènes de la vie affective et volitive sont en rapport intime avec ceux de la vie intellectuelle, ou plutôt les deux ordres se confondent.

Voici le principe commun auquel il faut remonter pour avoir la clef de ce parallélisme : tout acte d'intelligence est purement passif. Si étrange que soit cette assertion, comme le montrent MM. Trendelenburg et Sigwart en la rapprochant de la doctrine ultérieure de Spinoza, elle se trouve expressément et deux fois dans notre traité. C'est l'objet qui agit sur l'intelligence, c'est lui qui se pense, qui se représente en nous, qui *cause* les idées. Spinoza prend même la peine d'expliquer comment, malgré cette théorie de la passivité de l'intelligence, on peut encore admettre une différence entre la vérité et l'erreur. Mais vraie ou fausse, c'est l'idée elle-même qui agit sur l'intelligence, et non une énergie de l'intelligence qui produit l'idée.

En appliquant ce principe à la première classe de notions, on dit : les notions incomplètes, douteuses, sujettes à l'erreur, sont celles où il entre le plus de néant, ce sont les passions. Elles se produisent quand un objet enflamme notre âme, précisément parce que celle-ci le connaît très peu et très mal. Toutes les passions proviennent de cette insuffisante connaissance. Spinoza les ramène pour le moment à quatre types : l'*admiration*, l'*amour*, la *haine*, le *désir*. Ici le fil se perd de nouveau, et nos commentateurs s'épuisent à rétablir le plan et à combler les lacunes du traité. Nous nous bornons à enregistrer les grandes idées qui se dégagent du texte.

Vraie foi ou raison. C'est ce mode de connaissance qui nous fait saisir les choses par l'intelligence et qui nous donne la conviction rationnelle, mais non la vue claire de ce qu'elles sont; c'est une connaissance non encore adéquate, mais légitime et sûre. De celle-là résultent non des passions, mais de bonnes inclinations, des impulsions conformes à notre bien. Elle nous achemine vers une connaissance plus intime de Dieu, elle nous détache des passions, et sans nous faire pénétrer le fond des choses, elle nous en donne une première et juste appréciation intellectuelle.

Ici se place une longue classification des passions, presque tout entière empruntée à Descartes, entre-mêlée d'observations phychologiques délicates et profondes, mais qui semble prendre un développement peu proportionné au plan de l'ouvrage. M. Sigwart, qui relève aussi bien les parties faibles que les beautés de ce traité, passe assez rapidement sur cette énumération des passions et ne s'attache qu'à l'idée originale qui s'y trouve: l'amour est la source, le type de toutes les passions. C'est de lui que dépend tout l'être de l'homme: il est impossible et il serait fâcheux pour l'homme de s'affranchir de son empire; seulement, suivant l'objet auquel il s'applique, il produit le bien ou le mal. Le choix même de cet objet dépend de l'intelligence: nous aimons nécessairement ce que nous concevons comme bon et nous concevons nécessairement comme bon ce qui agit sur nous d'une certaine façon. L'amour n'est donc pas plus libre que l'intelligence elle-même. Le seul amour qui satisfasse l'âme est l'amour de Dieu, qui nous unit à l'être absolu et parfait. Tout autre amour laisse un vide qui produit la tristesse: celui qui aime Dieu ne peut être triste. Cet amour se confond avec le troisième et dernier mode de connaître, qu'il nous reste à mentionner.

Connaissance pure ou intuition. Tandis que les deux modes précédents de connaissance sont imparfaits et insuffisants, il y a une manière de connaître intime, directe, immédiate. Ce n'est plus une foi, mais une vue: ce n'est plus une conviction, mais une possession. Un seul être peut produire en nous cet effet, c'est l'être absolu, Dieu. La vraie connaissance est son action sur notre esprit: c'est elle qui produit l'amour de Dieu, souverain terme de notre développement spirituel.

La connaissance intuitive ou l'amour de Dieu, voilà la « santé de l'homme. » On demande maintenant si nous pouvons y arriver librement ou fatalement. Spinoza ne voit dans la liberté qu'une illusion. Qu'est-ce que la volonté, prise en général et indépendamment de cha-

que volition particulière? C'est seulement le pouvoir d'affirmer ou de nier. On reconnaît ici l'influence immédiate du cartésianisme et jusqu'à sa terminologie. Mais on sait déjà qu'il ne dépend pas de nous d'affirmer ou de nier, nous ne pouvons le faire que d'après la nature des objets qui agissent sur nous. La volonté est donc aussi passive que l'intelligence proprement dite, dont elle n'est même qu'un mode. Spinoza ne la confond pas pourtant avec le désir. La volonté précède le désir, c'est elle qui affirme que telle ou telle chose est bonne, puis le désir nous pousse vers cette chose; il suit donc la volonté. Il est d'un degré encore moins libre qu'elle, ou plutôt nous sommes ainsi dans tous les sens en pleine fatalité, et la liberté ne s'y glisse d'aucune manière.

Il ne nous reste plus qu'à juger au point de vue du bonheur de l'homme la doctrine qu'on vient d'exposer. Elle ôte à l'homme liberté et personnalité: c'est sa faiblesse, dirions-nous. — C'est sa grandeur, dit Spinoza. En effet, dit-il, cette doctrine nous apprend à nous considérer comme aussi unis à Dieu que les parties au tout, elle nous fait devenir ses serviteurs dévoués. Elle nous prémunit contre l'orgueil, en nous faisant rapporter à Dieu tous nos mérites, elle nous délivre des passions, notamment de la tristesse et du désespoir, elle nous fait craindre et aimer Dieu, elle nous fait vivre en lui et de lui. N'est-ce pas là le bonheur même? Spinoza en interrompt la description par une dissertation assez obscure sur les rapports du corps et de l'âme dans la production des passions, puis il revient à la peinture de la « régénération » que produit en nous la vraie connaissance ou l'amour de Dieu. Nous y devenons vraiment capables de connaître la nature tout entière: car, la nature n'étant qu'une seule et infinie substance, notre corps même, cet objet que nous percevons le premier de de tous, ne peut être conçu sans qu'on s'élève à l'idée de Dieu qui le fait être. Ainsi l'union avec Dieu nous donne la perfection de l'intelligence, de l'amour et du bonheur. Cela doit être, puisque Dieu est la cause et la fin universelle, le souverain bien.

C'est à cette union avec Dieu que Spinoza recourt pour expliquer sa théorie sur l'immortalité de l'âme. En vertu même de la passivité qu'il attribue à l'esprit, l'objet avec lequel cet esprit est en rapport a la plus grande influence sur les destinés de l'esprit même. Uni avec le corps, l'esprit ne peut le refléter qu'autant qu'il dure, et le corps périssant, l'esprit n'a plus rien à penser, il n'a plus d'objet, il n'est plus. S'il s'unit au contraire à Dieu, être impérissable et immuable, l'esprit ne saurait jamais perdre son objet, il continuera infiniment

d'exister, non par lui-même, mais par Dieu avec lequel il ne fait plus qu'un.

Jusqu'ici, dit Spinoza, nous n'avons parlé que de notre amour pour Dieu. Peut-on de même parler d'un amour de Dieu pour nous? Ce serait suivant lui, une « absurdité. » On ne peut attribuer à Dieu aucun mode de la pensée autre que ceux qui sont dans les « créatures, » puisque Dieu lui-même réside dans la somme des êtres particuliers qui existent. L'homme, avec tout ce qui existe, existe en Dieu; il est une des parties composantes de Dieu. Il serait absurde d'attribuer au tout un amour spécial pour telle ou telle de ses parties. D'ailleurs cet amour introduirait le changement dans le sein de l'essence divine et en détruirait l'immutabilité. Il est encore plus absurde de dire que Dieu aime les hommes qui l'aiment, hait ceux qui le haïssent. Dire que Dieu donne aux hommes des lois et qu'il récompense leur obéissance ou punit leurs transgressions, c'est assimiler les lois de Dieu à celles des hommes, tandis qu'il faut les assimiler à celles de la nature. Une pierre tombe, l'herbe pousse, le tout est plus grand que la partie: voilà des lois divines. Les lois humaines peuvent êtres transgressées; celles de Dieu ou de la nature sont nécessaires, inviolables, immuables. Pour les lois des hommes, l'homme est toujours la fin, le but. Dans la nature, l'homme n'est pas le but suprême, il n'est qu'un des anneaux de la chaîne. La fin de l'ordre naturel ne coïncide donc pas avec la fin particulière de l'ordre humain. Spinoza n'indique qu'en passant la double loi que l'homme trouve dans sa nature: loi de communion avec Dieu, loi de relation avec les autres modes de la nature; la première absolument nécessaire, puisqu'on ne peut vivre qu'en Dieu, la seconde contingente pour autant que nous pouvons nous isoler de la société de nos semblables.

Cette communion avec Dieu, dont Spinoza fait le but de la vie, comment peut-elle s'établir? En d'autres termes, comment Dieu se révèle-t-il? Ce ne peut absolument pas être par des paroles, car pour les comprendre il faudrait que l'homme eût déjà, avant de les entendre, la notion de ce qu'elles signifient. Par exemple, dit Spinoza, si Dieu avait dit aux Israélites: *Je suis Jéhovah, votre Dieu*, il eût fallu que les Israélites eussent déjà les idées de *Jéhovah* et de *Dieu* pour comprendre cette révélation. Il en faut dire autant de tous les moyens de révélation externes, tels que les miracles. Nous sommes, bien avant toutes les révélations de ce genre, intimement unis à Dieu. Notre esprit ne peut exister sans lui. Il est au fond de nous, nous ne connaissons rien que par lui. Vouloir nous le révéler par des intermédiaires

quelconques, c'est supposer qu'il y ait quelque chose qui nous soit plus clair et plus connu que Dieu. Cela n'est pas; et, quand cela serait, il nous serait encore impossible de nous élever de la sorte jusqu'à Dieu. Si une chose finie quelconque nous était plus accessible que Dieu, elle ne nous servirait de rien pour la conception d'un infini avec lequel elle n'aurait pas plus de rapport que nous-mêmes.

Le court chapitre *sur les démons,* qui se trouve intercalé ici, est un des indices qui ont conduit à la découverte du traité: il était mentionné par Chr. Mylius, et l'on ne savait ce qu'il était devenu. L'auteur y conclut très catégoriquement qu'il ne peut y avoir de démons. Si le démon est une chose tout à fait contraire à Dieu, il se confond avec le néant. Si c'est un être pensant qui ne pense et ne veut que le mal, c'est un être tout à fait chétif, et si les prières avaient quelque valeur, il faudrait prier pour sa conversion. Mais en y réfléchissant on voit qu'un être aussi misérable et aussi faible ne pourrait exister un seul moment. Là où il n'y a *aucun* bien, aucune participation de la nature de Dieu, il ne peut y avoir d'existence. Le diable n'ayant aucune parcelle de la perfection ne saurait exister. S'il avait existé un instant, il serait nécessairement retombé aussitôt dans le néant.

Le dernier chapitre du livre est intitulé *de la vraie liberté;* mais avant de traiter ce sujet, Spinoza revient à ce qu'il a dit de notre union avec Dieu. Cette union, qui est le vrai bonheur de l'homme, dépend de la vertu, en d'autres termes de la direction donnée à notre intelligence. C'est l'accomplissement normal de notre destinée, de notre nature. Ce point est important à noter pour répondre à « l'absurdité de certains grands théologiens » qui disent que si l'amour de Dieu, si la vertu n'avait pas pour récompense la vie éternelle, nous suivrions nos penchants et ne songerions plus qu'à vivre suivant notre plaisir ou notre intérêt. Raisonnement analogue à celui d'un poisson qui dirait: « Si je ne croyais pas avoir une vie éternelle pour me récompenser du temps que j'ai passé dans l'eau, j'irais vivre sur la terre. » De même nous aussi, quand nous parlons de vouloir quitter Dieu et la vertu, si nous ne sommes pas rémunérés à notre gré, nous oublions que ce serait sortir de notre élément et aller tout au rebours de nos intérêts. Il suffirait de la considération de notre intérêt pour nous attacher à Dieu; et c'est dans cet attachement même que consiste, on va le voir, notre liberté. Posons d'abord ces principes: Plus un être a d'essences plus aussi il est actif: la passivité est en raison inverse du degré d'être ou de puissance. Tout passage passif de l'être au néant ou du néant à l'être ne peut avoir lieu que par des causes

externes. Ce qui n'est pas produit par des causes externes ne peut être en rien modifié par elles. Tout ce qui résulte d'une cause interne ou immanente dure autant que cette cause. La cause immanente est la plus libre et la plus analogue à Dieu, puisque son effet ne peut absolument ni exister ni être conçu indépendamment d'elle et d'elle seule. De ces prémisses, Spinoza conclut : 1° L'essence de Dieu étant infiniment active, plus les choses ont d'essence et se rapprochent de lui, plus elles sont actives et partant exemptes du changement, de la destruction et de toutes les autres marques de la passivité. 2° La vraie intelligence, résultant non de causes externes, mais de l'action interne de Dieu, ne saurait périr puisque sa cause est éternelle. 3° Plus les produits de l'intelligence sont parfaits, plus ils s'unissent avec cette intelligence elle-même. Quand donc je produis en moi par mon union avec Dieu des idées vraies et que je les communique à mon prochain, celui à qui je les communique tend à devenir une seule et même nature avec moi, ayant mêmes désirs, mêmes volontés. Il est facile de démêler à travers ce langage quasi-mystique l'absorption de la personnalité humaine dans l'unité de l'esprit. Spinoza conclut par cette phrase : Je définis la vraie liberté la ferme existence qu'acquiert notre intelligence par son union immédiate avec Dieu. Ces idées et les œuvres qu'elle produit en elle et hors d'elle n'étant pas sujettes aux causes extérieures, ne peuvent être changées ou détruites : notre intelligence unie à Dieu a donc une durée éternelle. Le traité se termine par quelques paroles pleines de modestie.

Les deux critiques que nous suivons dans cette analyse tombent à peu près d'accord dans leur appréciation philosophique du traité. Par la forme et par le fond il leur paraît appartenir évidemment à la période de transition et de formation qui a précédé les chefs-d'œuvres de Spinoza. La forme, dont nous ne pouvons juger qu'incomplétement puisque nous n'avons pas le texte latin original, trahit de nombreuses incertitudes dans le plan et dans le style; on dirait un ouvrage composé de plusieurs ébauches juxtaposées, de mérite inégal et quelquefois même de sens un peu différent. La langue de Spinoza, suivant la remarque de M. Trendelenburg, n'y est pas encore formée ; il y reste un mélange de terminologie cartésienne, de vieille métaphysique et de théologie chrétienne, qui souvent manque de précision. Pour la pensée, plusieurs des détails de doctrine que nous y trouvons sont démentis par l'*Ethique* et les écrits de la maturité de Spinoza. La doctrine de la passivité totale de l'intelligence, la théorie de l'amour, celle même de l'intuition absolue de Dieu, la division des trois

degrés de l'intelligence ou plutôt des quatre degrés (car nous avons supprimé une nuance que Spinoza distinguait alors et qu'il négligea plus tard), toutes ces parties importantes ont été notablement retouchées et modifiées dans la suite. On attribue à Descartes, dit M. Trendelenburg, ce mot : Dieu a fait trois choses admirables : la création *ex nihilo*, le libre arbitre et l'Homme-Dieu. Le traité de Spinoza semble être la protestation contre ces trois miracles ; et cette protestation est d'autant plus significative qu'elle emploie encore souvent le vocabulaire même de la théologie qu'elle combat. C'est ainsi qu'on trouve les expressions de *création*, de *créature*, de *Fils de Dieu*, de *liberté*, de *régénération*, de *foi* et beaucoup d'autres dont plus tard Spinoza s'abstiendra, mais qu'il semble vouloir alors employer précisément pour en redresser le sens.

M. Sigwart et M. Trendelenburg arrivent également à s'entendre sur la date probable du livre; leurs dissertations sur ce sujet, dont l'analyse nous mènerait beaucoup trop loin, concluent à placer la composition de notre traité peu de temps avant celle d'un *Appendice* qui le suit et dont nous allons reparler. Cet appendice, rapproché de quelques lettres de Spinoza ou adressées à lui, se place avec une certitude presque complète au mois de septembre 1661. Le traité est un peu antérieur, probablement de la même année ou tout au plus de l'année précédente. La correspondance de Spinoza nous le montre du reste constamment occupé, dans les années 1661 à 1665, à rédiger sa doctrine sous forme géométrique ; il en communique successivement les formules, à mesure qu'il leur a donné leur expression définitive, à ses disciples, à ses amis, notamment à Simon de Vries, qui avait fondé à Amsterdam, avec quelques autres partisans du philosophe, une sorte de collége où l'on discutait les définitions et les axiomes de l'appendice.

Deux sujets remplissent cet appendice. Le premier, *de la nature de la substance*, contient sept axiomes, quatre théorèmes et leur démonstration, le tout fort analogue aux propositions de l'*Ethique*, et fort intéressant puisqu'on y peut suivre l'élaboration de l'idée fondamentale de la métaphysique spinosiste. Le second morceau est intitulé *de l'esprit humain*. Il développe la théorie d'après laquelle l'esprit n'est pas une substance, mais seulement un mode de l'attribut que nous nommons *pensée*, et rien de plus. De même le corps n'est qu'une modification de cet autre attribut, l'*étendue*. L'essence de l'esprit consiste donc en ceci seulement, qu'il est une idée ou une essence objective dans l'attribut pensant, idée ou essence qui tire son origine de

l'essence d'un objet existant réellement dans la nature, que cet objet soit du reste un mode de la pensée, de l'étendue, ou de tout autre attribut de l'infini. Seulement tous ces autres attributs ne nous sont pas connus. L'étendue est celui que nous concevons le mieux. Pour donner une idée du rapport qu'on peut établir entre l'esprit et les autres modes de l'univers, supposons que le corps ne consiste que dans une proportion déterminée de repos et de mouvement; nous appellerons esprit du corps l'essence objective de cette proportion de mouvement et de repos, c'est-à-dire l'idée qui en existera dans l'attribut pensée. Le changement en plus ou en moins dans cette proportion produira dans le corps le froid ou le chaud, par exemple, et dans l'esprit la douleur ou la joie, etc. Par cette explication du mécanisme des sens on peut déjà voir, dit Spinoza, comment des sens viendra l'idée réciproque ou la conscience de nous-mêmes, puis le raisonnement, etc. Et comme notre esprit uni à Dieu est une partie de la pensée infinie qui sort immédiatement de Dieu, on voit clairement quelle est la source de la connaissance parfaite et de l'immortalité de l'âme.

Nous nous bornerons à cette courte et très superficielle analyse du traité de Spinoza. Le volume de M. van Vloten contient en outre une *Iridis computatio algebrica ad majorem physicæ matheseosque connectionem.* Ce traité de l'arc-en-ciel, à part une épigramme contre les théologiens qui font de ce phénomène naturel le signe auguste de l'alliance divine, ne sort pas de l'étude physique et mathématique des phénomènes d'optique. Enfin, le volume se termine par une collection de lettres et de morceaux inédits ou incomplétement publiés; les principales pièces sont la sentence d'excommunication rendue par les Juifs contre Spinoza, une lettre de Simon de Vries et la réponse de Spinoza (1663), des lettres inédites de Spinoza à Blyenberg, à Schaller, à un anonyme (Bresser?), celles d'Oldenburg, de Tschirnhaus et de Christ. de Zulichem, toutes pièces diversement intéressantes par les renseignements qu'elles nous fournissent pour l'histoire de Spinoza, de ses œuvres et de son école.

L'article de M. Trendelenburg et la brochure de M. Sigwart facilitent considérablement l'étude et des traités et de la correspondance. Quoique leurs jugements sur le rang à assigner à ces nouvelles publications dans l'œuvre de Spinoza soient presque entièrement conformes, une controverse intéressante s'est engagée entre les deux philosophes non sur le contenu, mais sur les sources du livre. A l'époque où il l'écrivait, Spinoza était encore sous l'influence de Descartes, ce point est reconnu de part et d'autre. Une seconde in-

fluence incontestable est celle de l'éducation juive et de la théologie rabbinique. M. Sigwart insiste surtout sur la part qui revient à la kabbale dans la formation de la pensée de Spinoza. Mais il croit pouvoir ajouter, comme troisième source, Giordano Bruno, dont les ouvrages contiennent en effet des passages assez analogues à ceux du traité, par exemple sur l'amour de Dieu, sur l'union ou plutôt l'unité avec Dieu, etc. Mais M. Trendelenburg rejette cette hypothèse par ce motif que Spinoza n'a pas eu connaissance des écrits du philosophe-martyr de Rome; il ne voit dans les ressemblances qu'on signale que la concordance naturelle des deux doctrines. Il attribuerait plus volontiers à Moïse Maïmonide d'une part, et au stoïcisme de l'autre, l'influence que M. Sigwart rapporte à Giordano Bruno. Mais ce qu'il faut chercher surtout dans le livre, plutôt que les indices d'une action extérieure, c'est le développement interne, logique et admirablement régulier de la pensée de Spinoza lui-même. Et le grand intérêt de ces récentes publications, comme l'ont montré, avec les critiques allemands, plusieurs philosophes français, a été de mettre mieux en lumière les étapes qu'a traversées l'esprit de Spinoza pour passer, par la méthode géométrique, de l'idéalisme partiel de Descartes au panthéisme radical de l'*Ethique*.

F. C.

REVUES.

Philosophische Monatshefte. 1869-70.

Deuxième livraison. Tome IV.

R. Hoppe. De l'analyse psychologique du concept.

Bulletin. — La petite logique, par J. Hoppe (1869). — La psychologie de Kant, par Jurgen Bona Meyer (1870). — De l'exclusion de l'enseignement du latin dans les écoles nationales, par M. Muller (1869).

Chronique. — Le mouvement de la réforme scolaire (fin). — Correspondance. — Quelques mots sur Schleiermacher. — Rapport sur une séance de la Société allemande des sciences physiques et naturelles (fin).

Troisième livraison.

R. Hoppe. De l'analyse psychologique du concept (2me article).

C. Hermann. Le caractère propre de l'histoire, problème philosophique de notre temps.

Bulletin. — L'immortalité de l'âme, par M. MEYR (1869). — Leibnitz et Newton, par J. DURDIK (1869). — La psychologie de Chr. Wilh. Weisse et sa doctrine de l'immortalité de l'âme, par R. SEYDEL (1869). — Kuno Fischer et son exposition du kantisme, par A. TRENDELENBURG (1869).

Chronique. — Le second congrès philosophique.

Quatrième livraison.

M. MEYR. Le vrai Dieu et les preuves de son existence.

K. G. BAYRHOFFER. De l'état actuel de la philosophie (2me article).

Bibliographie, par ACHERSON.

Chronique. — Le second congrès philosophique. — Correspondance.

ERRATA DE LA PRÉCÉDENTE LIVRAISON.

Page 552, ligne 10, en remontant, *au lieu de* : arméniens, *lisez :* arminiens.
Page 554, ligne 18, en remontant, *au lieu de :* IIIe siècle, *lisez :* IVe siècle.
Page 554, ligne 12, en remontant, *au lieu de :* IIe siècle, *lisez :* IVe siècle.
Page 566, ligne 8, *au lieu de :* (X, 1-3), *lisez :* (V. 1-3).
Pave 571, ligne 13, *au lieu de :* imaginée, *lisez :* inaugurée.

H. GEORG, libraire-éditeur, *Genève et Bâle.*

CORRESPONDANCE DES RÉFORMATEURS

DANS LES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

Recueillie et publiée avec d'autres Lettres relatives à la Réforme, et de Notes historiques et biographiques

PAR A.-L. HERMINJARD

Tome III (1533-36). Prix : 10 francs.

Tome Ier (1512-26), grand in-8o de 500 pages. Prix : 10 francs.
Tome IIe (1527-32), » » Prix : 10 francs.

DE LA CRITIQUE COMME ART

PAR

B. MAZZARELLA[1].

I

Considérés en général, l'art et la science ne doivent pas être séparés, car la science qui ne se réalise pas dans l'art est faible et stérile, et l'art qui ne montre pas ses profondes relations avec la science est un art acéphale. Dans l'origine, l'art a précédé la science, mais bientôt celle-ci est devenue une condition de celui-là. L'art sans science nous laisse dans le vague, la science sans art dans l'isolement. La science est l'idéal de l'art, et l'art est la réalisation de cet idéal. Ce lien n'est pas seulement rationnel, il est moral. Sans l'art la science manque de vertu sociale, et sans la science l'art devient mécanique. La science correspond à l'être intellectuel et au besoin de penser, l'art à l'être social et au devoir d'agir. L'art est donc l'application de la science.

Quoiqu'il existe des philosophies de certains arts particuliers, la philosophie générale de l'art, c'est-à-dire la science des rapports de la pensée et de l'action, n'existe pas encore.

Il y a plusieurs manières de considérer l'art.

Il y a un art rationnel qui consiste dans l'organisation de la science ; c'est la méthode ou plutôt l'usage rationnel de la méthode. La pensée artistique qui préside à cette organisation

[1] *Della critica*. Libri tre, di B. Mazzarella, vol. II. Libro terzo : *Della critica come arte*. — Voy., pour les deux premiers livres, le *Compte-Rendu*, juin et septembre 1868, et juin 1869.

constitue la forme du génie. C'est ici que s'aperçoit l'union de la science et de l'art.

Il y a un art qui consiste dans l'exposition et la réalisation extérieures des idées, et qui doit être dirigé par le premier, c'est-à-dire par la pensée artistique organisatrice, sous peine d'être superficiel ou pédantesque.

Il y a un art qui recueille et dispose les matériaux d'une science, art minutieux et scrupuleux, peu concluant, partant peu estimé.

On nomme aussi art l'habitude de distinguer et d'exécuter nettement ce qui concourt à l'achèvement d'une œuvre, le jugement apporté dans les recherches, l'habileté à présenter les idées et les choses.

Il y a dans l'art quelque chose que la science ne peut donner, c'est la sûreté de coup d'œil et d'action résultant de la pratique; c'est pourquoi « il n'y a guère qu'un artiste sachant raisonner qui puisse parler de son art. » (*Diderot.*) « Chi è dell' arte ne può ragionare. » Mais cela même indique l'influence de la critique sur l'art.

L'art est donc la critique de la science, parce qu'au moyen de ses œuvres on peut discerner les défauts et les mérites de la science. Sans la critique des sciences par l'art, celles-ci ne seraient bientôt plus qu'un amas de sottises et de contradictions. La science, à son tour, est la critique de l'art, parce que par elle on peut juger des forces et des progrès de celui-ci. Sans la critique artistique, les arts retomberaient promptement dans la barbarie. Cette critique réciproque montre l'importance de la critique en elle-même.

II

Schelling a dit que « la production artistique résulte de l'union de l'activité consciente et d'une force inconsciente qui découle de la science. » Cela est vrai de la critique comme art.

Que faut-il donc demander à celle-ci? Qu'elle acquière la conscience de ses rapports avec la science elle-même. Cette conscience, loin de nuire à l'art critique, lui sera favorable; car

l'élément scientifique et l'inspiration artistique ne sont pas nécessairement hostiles l'un à l'autre. La critique comme art n'est pas simplement l'application de la critique comme science : elle est aussi la conscience vive de cette application, et comme la conscience rétrospective de la science. C'est pour cela qu'elle est morale, individuelle et libre, et qu'elle forme l'individualité artistique.

L'art critique a été une propédeutique pour la science critique. L'exercice fait sentir le besoin, provoque les principes et prépare la méthode de la science. Mais la science, une fois établie, pousse à un art plus conscient et plus parfait. Il n'y a aucun art qui sente davantage le besoin de la science, ni aucune science qui aspire plus à l'art que la critique. Qu'est-ce que l'histoire de la critique, sinon une série de tentatives pour arriver à la science critique ? Et qu'est-ce que la science critique, sinon le besoin de trouver des principes pour l'application, c'est-à-dire un besoin continuel de se transformer en art ? Cette connexion si intime entre la science et l'art critiques est ce qui donne à la critique sa puissance d'application et sa popularité.

III

Pour comprendre et pratiquer l'art critique il est nécessaire d'en distinguer les diverses espèces. Cette distinction est incomplète et confuse chez la plupart des écrivains critiques. Sans vouloir abuser de la classification, ni restreindre notre sujet, nous distinguerons six espèces d'art critique.

1° Le critique, comme être moral qui cultive un art moral, doit premièrement se connaître lui-même. L'application du *nosce te ipsum* à l'art critique est le seul moyen de détruire tous les préjugés qui s'élèvent contre la critique, et de la rendre sérieuse et forte. C'est l'*art critique éducatif*.

2° Le critique a besoin ensuite de parvenir à des conceptions scientifiques universelles qui embrassent toute la vie, et en particulier à la conception de la science critique. C'est l'*art critique rationnel*.

3° L'écrivain critique doit, en outre, avoir une idée claire de son sujet et des moyens de le développer. C'est l'*art critique pour la composition*[1].

Après la critique qui se rapporte à nous vient la critique qui s'applique aux autres. Celle-ci dépend de celle-là, mais autant elle serait vaine et immorale, si elle ne s'appuyait pas sur le principe moral, autant elle est importante et utile si elle en tient compte.

4° Le critique doit juger les faits sociaux et les productions humaines. Cette espèce de critique, fort étendue et très variée à cause de ses nombreuses applications, se subdivise, suivant les genres, en critique philosophique, esthétique, historique, littéraire, artistique[2], etc.

5° Le critique peut aussi être appelé à juger de l'authenticité ou de l'interprétation des productions antiques. Cette branche de l'art critique est la plus avancée; elle ne fait pourtant que recueillir des matériaux pour une critique supérieure qui est contenue dans l'archéologie et la philologie générales[3].

6° Enfin la sixième espèce d'art critique concerne la valeur et l'usage des témoignages, et établit des règles pour le calcul des probabilités[4].

Un mot sur chacune de ces espèces d'art critique.

IV

Quoique l'éducation de soi-même soit la chose la plus importante pour l'homme, la critique ne s'en est presque jamais occupée. L'éducation ne nous vient pas toute du dehors; il y a en nous une source qui ne demande qu'à s'ouvrir. « *Eduquer*

[1] On pourrait l'appeler la *critique formelle*.

[2] Comme elle s'exerce principalement sur les faits et les livres, on la nomme dans son vaste ensemble la *critique historique-littéraire*.

[3] C'est ce qu'on nomme proprement la *critique scientifique*.

[4] C'est la *diplomatique*.

Notes du Rapporteur.

signifie appeler à la vie et à la maturité les forces latentes de l'âme. » (*Tommaseo.*) Cela s'applique surtout au critique. La critique éducative est éveillée et soutenue par la conscience des besoins moraux, et consiste à harmoniser le savoir et le devoir, le vouloir et le faire. Elle montre que l'éducation de soi-même n'est pas seulement un développement, mais aussi une concentration. Elle utilise l'expérience. Elle ne forme pas des hommes extraordinaires, mais des consciences droites et fermes. Elle dévoile les rapports des vérités, des hommes et des choses avec les besoins humains et les lois supérieures à ceux-ci. Elle donne la conscience de la conscience et du divin auquel la conscience doit tendre. Elle fait sentir la puissance du principe critique dans la vie pratique et par là nous éloigne de l'esprit de parti et des vaines disputes. Elle inspire en même temps la modestie et l'indépendance dans les études. Elle ne donne le sentiment du droit que parce qu'elle a donné celui du devoir. L'éducation est continuelle si elle repose sur la volonté morale ; mais comment doit-elle être faite? Cet examen relève de la critique.

Il y a trois espèces d'éducation :

1° L'*éducation empirique*, superficielle, matérielle, se fondant sur l'usage, et produisant la froideur, l'affectation et, ce qui est pire, l'orgueil.

2° L'*éducation traditionnelle,* qui repose sur l'autorité, est contraire à la liberté et à la dignité de l'homme, et ne forme que des esclaves.

3° L'*éducation spéculative* qui, se faisant au moyen des livres, ne touche qu'à l'intelligence et engendre la pédanterie.

Ces trois sortes d'éducation sont extérieures et ne touchent pas au for intérieur. La vraie éducation est l'éducation de soi-même. Celle-ci est critique de sa nature et elle est le premier devoir du critique. Elle est toujours conscience morale ; elle fait reposer nos jugements non sur des règles ou des maximes stéréotypées, mais sur l'énergie critique du principe moral. Elle procure la liberté et l'activité, soit parce qu'elle fait connaître les faiblesses, les forces et les besoins, soit parce qu'elle dirige la volonté et l'intelligence. Elle inspire à la fois l'audace et

l'humilité dans la pratique du bien. Elle nous empêche de copier les autres et de nous copier nous-mêmes. Tout en nous donnant l'horreur du plagiat, elle nous familiarise avec la vraie assimilation. Elle nous préserve des inconvénients de l'intuition et de l'observation exagérées. Elle nous donne le sentiment de la vraie grandeur et de la vraie dignité, surtout en présence de l'orgueil ou de la sottise. Elle nous fait comprendre qu'il n'y a rien de trop grand ou de trop petit pour nous. En un mot, elle change l'esprit et le cœur.

Tout cela est vrai de l'éducation de soi-même ; combien plus de l'art critique éducatif qui est la méthode et le réexamen de cette éducation ! La critique autopédagogique est le seul moyen d'éviter tous les défauts et d'acquérir toutes les qualités de la critique comme art dans toutes ses applications.

V

L'homme a besoin de raisonner, et pour cela il a besoin de connaître sa raison. On essaie ordinairement de répondre à ce dernier besoin au moyen de la culture intellectuelle, de l'instruction religieuse et de l'expérience. Ces trois choses développent l'intelligence, mais ne font pas connaître l'homme tout entier. La critique seule peut le faire et le fait au moyen de l'art critique rationnel. Celui-ci découvre dans la raison l'unité de l'homme et le principe général de son développement. En effet, il n'y a pas de critique sans conscience d'elle-même, et cette conscience est la source de l'art. On n'arrive à l'art critique rationnel qu'en connaissant la puissance universelle de l'élément critique sur l'esprit humain. La faculté critique seule appréhende le moi, et la critique seule développe les autres facultés et les méthodes de l'esprit, l'intelligence, la conscience, l'analyse et la synthèse. La spontanéité elle-même n'échappe pas à la critique. Il y a dans l'esprit un besoin et dans la vérité une puissance qui poussent de concert à la critique. L'art critique rationnel doit avoir conscience de ces deux éléments pour devenir parfait. Le langage humain, par exemple, démontre la puissance critique de l'esprit et contient en lui-même un élé-

ment critique fort important ; l'art critique démêle le concours de ces deux facteurs. Les sciences avec leurs principes et leurs méthodes montrent qu'un art intime et subtil est critiquement nécessaire, soit à leur formation, soit à leur développement, soit enfin à leur application. Cet art n'est autre que l'art critique rationnel. Basé sur la conscience des besoins rationnels et gouverné par elle, cet art, intimement uni à la science (*invisceralo nella scienza*), produit une critique puissante capable de descendre des principes aux faits et d'influer utilement sur le monde.

VI

L'art critique pour la composition doit avant tout être considéré comme un devoir. Le seul moyen de réunir dans la tractation d'un sujet l'élément objectif et l'élément subjectif et d'éviter ainsi les écueils des méthodes exclusives, c'est de concevoir la vérité comme supérieure à l'homme et humaine en même temps. Nous influons sur les autres dans la mesure où la vérité a influé sur nous. L'assimilation de la vérité ne suffit pas, c'est l'empire de la vérité qu'il nous faut pour bien composer comme pour bien agir. Il y a donc un art critique pour la composition, et cet art est un devoir. Il enseigne avant tout à établir dans chaque étude un problème, à chercher la position critique des éléments qui y sont contenus, à découvrir les besoins qui lui ont donné naissance, et à préparer les moyens d'y répondre. Le seul moyen d'être original c'est de réduire en art critique ce qui a été dit du besoin et du problème dans la partie scientifique de ce travail. Quoi de plus original que le besoin? C'est lui qui révèle la valeur de l'objet et l'énergie de l'esprit. Le même besoin qui nous pousse à faire un travail a été senti par d'autres ; l'étude des travaux d'autrui nous fera donc connaître, avec la puissance du besoin , les ressources du sujet et de l'esprit humain. L'art critique formel doit tirer de cette double étude tout ce qui est nécessaire pour établir le besoin et le problème, pour en posséder une idée claire et sympathique, pour en découvrir les relations avec la vie entière, et pour

élucider la question au moyen d'une composition conforme à ces données. Cet art consiste donc à chercher si ce qui est contenu dans le problème suffit à le résoudre. Cette critique intime des sujets, loin d'être contraire à l'intuition et à la spontanéité, les favorise sans les abandonner à l'imprévu. Quoi de plus intuitif et de plus spontané que le besoin ? L'art critique formel en se fondant sur l'étude des besoins facilitera donc non-seulement l'étude de tout ce que l'histoire a produit sur chaque sujet, mais aussi la tractation originale de tous les sujets et l'acquisition de toutes les qualités d'une bonne composition.

VII

La critique des faits sociaux et des productions humaines est la plus commune, mais aussi la plus difficile. Elle est importante et nécessaire, car elle est une condition du progrès. On ne peut l'exercer avec fruit que si l'on a soi-même produit quelque chose. Pour critiquer les actions et les livres d'autrui il faut avoir écrit et agi. Cette critique est libre ; toutefois il faut la cultiver, non pour user de la liberté, mais pour servir la vérité. A plus forte raison ne doit-elle pas dégénérer en controverse. L'art critique littéraire doit avant tout conduire à saisir la pensée de l'auteur que l'on critique, à y découvrir le besoin et le problème qui s'y rattachent, ainsi que la manière dont ceux-ci ont été compris et développés. En un mot, pour juger d'un auteur, il faut en découvrir le génie critique. « La critique qui ne fait que juger est destructive, celle qui pénètre dans les intentions de l'auteur est productive. » (*Gœthe.*) J.-P. Richter donne les règles suivantes :

a) Parcourir rapidement le livre pour en saisir l'ensemble.

b) Faire ensuite un lent examen des détails.

c) Rapprocher les détails de l'ensemble pour saisir l'unité.

d) Etablir entre le jugement sur l'œuvre et celui sur l'esprit de l'auteur une séparation complète.

e) Rattacher les jugements critiques à des principes, en sorte que la critique devienne une esthétique.

La critique littéraire doit être indépendante, non par passion

de l'indépendance, mais par amour pour la vérité; c'est ce qui la préservera de l'amertume et la rendra respectueuse. « Comme le génie n'est compris que par le génie, et la vie n'est sentie que par la vie, ainsi la critique n'est appréciée que par la critique. » (*J.-P. Richter*.) Or toute production contient un élément critique riche ou pauvre. Il est donc impossible de comprendre un livre en en connaissant simplement les idées, les arguments et le système; en comparaison du principe moral tout cela est extérieur; il faut en saisir l'élément critique. L'art critique nous fait comprendre la pensée fondamentale de l'auteur, le besoin qui l'a poussé, le problème qu'il s'est posé, la lutte qu'il a traversée, toutes choses éminemment critiques. Cet art va plus loin : il nous fait chercher quand les mêmes besoins se sont manifestés, et comment ils ont été satisfaits, et cette union de l'élément historique et de l'élément littéraire donne à la critique la largeur et l'élévation qui lui conviennent.

VIII

L'art critique pour l'interprétation et l'authenticité des livres est, avons-nous dit, le plus avancé. L'herméneutique et la critique proprement dite sont intimement unies. Pour interpréter un livre il faut connaître les circonstances dans lesquelles il a été écrit, et cela est impossible sans critique. Pour juger de l'authenticité d'un ouvrage il faut l'interpréter, et cela est impossible sans jugement critique. L'art critique nous fait saisir cette connexion.

Il est facile d'apporter dans la critique scientifique trop ou trop peu d'érudition; l'art critique nous fait éviter ces deux excès. La critique scientifique a besoin de tout ce qui concourt à faire connaître l'antiquité, langues, mœurs, religions, histoire, philosophie, littérature; mais en tout cela elle a besoin de démêler la vie de l'antiquité, et de distinguer dans les auteurs ce qui leur est commun de ce qui est particulier à chacun, ce qui appartenait à la vie païenne de ce qui préparait l'avenir chrétien. Or l'art critique seul peut saisir ces distinctions. Le critique et l'interprète doivent connaître les sujets dont s'occu-

paient les anciens, et, pour cela, rechercher les besoins qui les poussaient, les problèmes qu'ils agitaient et les moyens qu'ils avaient de les résoudre, en ayant soin de comparer les temps anciens avec les modernes. Ce qui est vrai pour l'interprétation peut s'appliquer aux traductions. La critique scientifique s'occupe aussi de la restauration des textes altérés. La meilleure critique en ce genre est celle qui a pour règle le bon sens, mais ici encore le procédé le plus important est la comparaison ; or la comparaison, si utile dans toutes les branches de la critique générale et de la critique scientifique en particulier, est le caractère dominant de l'art critique. La critique conjecturale elle-même n'est pas indépendante de l'art, car si la sagacité et la divination nécessaires à l'emploi de la conjecture sont des dons naturels, elles sont aussi un produit de l'art critique qui préside à leur développement.

IX

La critique pour l'appréciation des témoignages se divise, d'après Rosmini, en deux parties :

a) Partie théorétique universelle qui concerne la certitude et la probabilité des faits.

b) Partie pratique spéciale concernant les témoignages personnels et les documents.

La critique qui concerne les témoignages personnels implique :

1° L'art de recueillir, d'interroger les témoins.

2° L'art de peser la valeur des témoins et des témoignages.

3° L'art de recueillir les preuves directes et indirectes.

La critique qui concerne les documents suppose :

1° L'art de se les procurer.

2° L'art de les lire et déchiffrer.

3° L'art de les rectifier.

4° L'art de les interpréter.

5° L'art d'en peser la valeur.

6° L'art d'en déduire les résultats.

Ce dernier art lui-même repose sur trois principes fondamentaux :

a) Ne rien admettre sans preuves.

b) Ne pas nier sans raisons valables ce qu'un seul témoin atteste.

c) Ne pas admettre sans motifs sérieux ce qu'un seul témoin raconte.

Il y a de nombreuses règles de détail, mais Rosmini dit que la règle générale c'est le bon sens. Toutefois le bon sens, séparé de la pensée philosophique et de l'art critique, serait impuissant ici comme ailleurs.

Ces trois derniers genres de critique, la critique qistorique-littéraire, la critique scientifique et la critique diplomatique, ont surtout été appliqués au christianisme, soit par ses amis, soit par ses adversaires. Le christianisme est sorti victorieux de la lutte, et cette puissante élaboration critique a persuadé des hommes éminents qu'il est la religion indestructible de l'humanité. Une époque ou une nation qui néglige la critique du christianisme n'a aucune valeur critique. Il n'y a de progrès qu'à la condition de sentir l'importance du christianisme, et celle-ci ne se peut sentir qu'en appliquant avec force et insistance la critique aux témoignages chrétiens.

X

Il résulte de tout ce qui précède qu'il y a un art critique général, qui n'est autre chose que l'application de la science critique. Cet art est soumis à des principes critiques dont voici les plus importants.

1° *Le principe moral :* la critique est un devoir. Comme telle elle doit embrasser et pénétrer tout le monde rationnel et moral. Conçue autrement elle devient un péril. Aujourd'hui l'on ne peut plus écrire, surtout en matière critique, sans avoir un but moral. Ouvrir, au moyen du sentiment du devoir, une source toujours plus riche de vérité dans tous les genres d'étude, voilà le chef-d'œuvre du critique. On dit que notre époque est une époque de transition : cela n'est pas exact de tout point ; mais

voulons-nous qu'elle ne le soit en rien? laissons-nous diriger par le principe critique moral.

2° *Le principe philosophique :* la connaissance de l'homme et de l'esprit humain. C'est la partie la plus importante des études critiques ; c'est une étude qui ne doit jamais cesser. Pour juger des œuvres de l'homme, il faut connaître l'homme ; pour connaître l'homme, il faut se connaître soi-même. Ici s'aperçoit mieux qu'ailleurs l'identité de l'élément moral et de l'élément rationnel, principe dominant de la critique et de notre travail.

3° *Le principe historique :* la connaissance de l'histoire générale et de l'histoire de la critique en particulier. L'esprit doit s'emparer de toute l'énergie critique qui s'est manifestée dans le passé.

4° *Le principe psychologique :* la connaissance des besoins qui ont poussé les auteurs, celle des problèmes qu'ils se sont posés, des moyens qu'ils ont employés pour les résoudre, et de la manière dont ils ont usé de la faculté critique dans le choix, dans l'intelligence et dans la tractation des sujets.

5° *Le principe méthodique* : la connaissance de la vraie méthode critique, qui n'est ni l'analyse ni la synthèse isolées, mais l'analyse marchant critiquement vers la synthèse.

6° *Le principe critique proprement dit* : la critique a besoin d'avoir un sentiment complet d'elle-même et une idée claire de ses applications. C'est là la conscience critique qui achève de former l'art critique.

Guidé par ces divers principes, l'art critique évitera tous les défauts, le fractionnement, l'injustice et l'immoralité, et acquerra le sérieux, l'amabilité, l'unité et tous les autres mérites qui peuvent le rendre estimable et utile.

XI

L'art critique repose aussi sur certaines conditions, ou exige chez le critique certaines qualités qu'il est bon d'indiquer.

a) *Le bon sens*, manifestation du principe éducatif, critique modeste mais droite de la vie entière, fruit de la méditation intérieure.

b) *Le bon goût*, manifestation du besoin esthétique procédant du sentiment du beau. Le bon sens et le bon goût forment l'alliance de la spontanéité et de la réflexion, et constituent la faculté critique générale, qui, si elle est active, sert de correctif aux égarements du génie et de l'indifférence critiques.

c) *Le sentiment*, manifestation des besoins du cœur, de l'affection, qui rend humain et charitable, et qui, s'il est consciemment critique, est d'un grand secours pour juger des pensées et des actions.

d) *La vertu*, manifestation du principe moral et du sentiment du bien, qui forme le jugement critique en le rendant sérieux et juste, qui constitue la première qualité du vrai critique, et qui, si elle a conscience d'elle-même, donne à l'art critique sa base fondamentale.

e) *La science*, manifestation du principe philosophique, qui n'est pas seulement doctrine mais aussi sentiment, sentiment profond de la vie universelle, et qui, si elle est critiquement consciente, nous préserve à la fois du sensualisme et de l'idéalisme, et devient la force la plus active et la plus productive du critique.

f) *Le tact historique*, manifestation du principe historique qui nous donne le sentiment profond de l'humanité, de ses besoins, de ses luttes, de son unité, de ses destinées, et qui, plus peut-être qu'aucune autre qualité, donne à l'art critique la mesure et la profondeur.

g) *Le sentiment de la civilisation*, autre manifestation du principe historique en même temps que du principe psychologique, sentiment non de la civilisation extérieure mais de la civilisation rationnelle et morale, qui est en elle-même une vraie critique de l'histoire. La conscience critique de la civilisation s'allie étroitement avec la science, la vertu, le sentiment et toutes les autres qualités critiques, et donne à l'art critique le sentiment de son utilité.

h) *Le besoin du progrès*, manifestation du principe critique proprement dit, qui est la critique du présent, du passé et de l'avenir, le pressentiment de l'humanité future, l'aspiration vers l'idéal, et qui, s'il est consciemment critique, nous pré-

serve en même temps de la paresse et de la fièvre du génie, et donne à l'art critique pleine conscience de lui-même par la conscience de son but.

Ces trois derniers éléments, l'histoire, la civilisation et le progrès, variant sans cesse par le mouvement perpétuel qui leur est propre, donnent à l'exercice de l'art critique un caractère changeant; mais, d'autre part, la vertu, le sentiment et le bon sens représentent l'élément immuable qui donne à l'art sa fixité. Ces deux éléments sont nécessaires pour que l'art ne se perde ni dans l'inconstance ni dans l'immobilité. Muni de toutes ces qualités, le critique veillera à ce que sa critique des œuvres soit :

a) ***Philosophique***, c'est-à-dire qu'elle développe la pensée philosophique de l'auteur et ses rapports avec la science première.

b) ***Historique***, c'est-à-dire qu'elle montre les antécédents et les conditions actuelles du sujet traité par l'auteur.

c) ***Scientifique***, c'est-à-dire qu'elle découvre le lien et l'accord intime de la science du sujet traité avec les autres sciences.

d) ***Esthétique***, car l'élément esthétique ne se trouve pas seulement dans les beaux arts, mais aussi dans la pensée, dans la religion, dans la vie entière.

e) ***Méthodique***, c'est-à-dire qu'elle soit un fruit de la méthode, un retour sur elle-même, un réexamen, une critique de la critique.

Enfin, le critique devra s'attendre à être critiqué, et accueillir avec joie la critique d'autrui, car celle-ci seule peut compléter la sienne, former entièrement sa faculté critique et pousser l'art critique vers la perfection, sans le laisser s'arrêter jamais.

XII

Pour exercer convenablement l'art critique il faut connaître et éviter les travers dans lesquels il peut tomber. Le critique s'égare facilement, et en particulier :

a) Lorsqu'il cherche à paraître savant, oubliant que la critique est non une affaire de parade, mais l'exercice d'un devoir.

b) Lorsqu'il se borne à critiquer les œuvres d'autrui, négligeant ainsi la critique de soi-même et de ses propres travaux.

c) Lorsqu'il fait de la critique une arme de guerre, ignorant qu'elle doit être humaine et humble, même lorsqu'elle est sévère, reconnaître chez les adversaires ce qu'il y a de bon et tenir compte des difficultés du sujet.

d) Lorsqu'il est dominé par l'esprit de parti, qui naît de l'oubli des relations intimes de la critique avec l'humanité et la civilisation.

e) Lorsqu'il se renferme dans son sujet au point de ne pas en apercevoir les rapports avec les autres sujets, se privant ainsi du puissant secours de la comparaison.

f) Lorsqu'il conçoit l'histoire non telle qu'elle est, mais à son point de vue personnel et pour la faire servir d'appui à ses propres théories, négligeant ainsi la première condition d'une bonne critique, et s'exposant par là aux plus graves égarements.

g) Enfin le critique manque son but lorsqu'il ne cherche la vérité que pour la trouver et la publier, et non pour la posséder, pour en jouir et la faire goûter aux autres. C'est ce qui ôte au style le naturel et la profondeur. « Si au lieu d'un auteur vous rencontrez un homme », vous trouvez aussi la critique féconde du vrai.

Toutes les qualités de la critique peuvent dégénérer en défauts, et tous ces défauts contiennent le germe de quelque qualité. De plus, l'histoire nous montre que qualités et défauts ont toujours été mélangés.

Il y a eu une critique érudite, superficielle et fragmentaire. Qui n'en connaît les inconvénients ? Et pourtant elle a conservé le passé et fourni les éléments pour la reconstruction de l'histoire. L'érudition est excellente, mais laissée à elle seule elle devient un danger.

Il y a eu une critique grammaticale esclave des règles et des mots, pédantesque à l'excès. Elle a pourtant servi à découvrir les erreurs et les mérites des œuvres célèbres, à trouver les principes, les méthodes, les théories esthétiques et à fonder la critique philologique moderne. La critique grammaticale est nécessaire, mais réduite à elle-même elle est un travers.

Il y a eu une critique philosophique d'un grand mérite : c'est celle qui a toujours cherché la nature et la valeur des idées. Quels services n'a-t-elle pas rendus en comparant soit les doctrines semblables, soit les doctrines différentes, soit les idées en elles-mêmes ! Et pourtant dans quels écarts n'est-elle pas tombée par son dogmatisme idéaliste ! La critique philosophique est très importante, mais renfermée dans l'idée elle méconnaît la vie ; elle se borne au relatif tout en poursuivant l'absolu, et elle conclut au panthéisme. D'autre part, en séparant la critique de la raison pratique elle scinde la raison et la condamne au scepticisme.

Il y a une critique de controverse, nécessaire, utile, féconde. C'est elle qui élève l'esprit et fait marcher l'esprit humain. Mais quel genre de critique a jamais été plus sujet à l'égarement et a fait plus de mal que celui-là ? L'écueil inévitable de la controverse est que, négative de sa nature, elle détruit mais n'édifie pas. Selon l'expression de Bruno Bauer, « elle fait ployer la vérité pour combattre l'erreur. » La controverse est surtout employée dans les questions religieuses, et il y a trois espèces de controverse religieuse. La vérité doit d'abord combattre l'erreur qui est en moi : c'est la critique de l'homme, la plus importante. En second lieu, la vérité se fait jour à travers toutes les difficultés et se débarrasse des voiles qui l'obscurcissent : c'est la critique du vrai en lui-même. Enfin la vérité une fois définie se tourne vers l'erreur pour la combattre ; c'est la polémique. Ces trois critiques sont nécessaires. Unies, elles sont utiles ; séparées, elles nous rendent froids, sectaires, intolérants.

Enfin il y a une critique de la critique, qui est la plus importante, parce qu'elle donne la conscience des besoins et des problèmes, de la connexion des idées, du lien cosmique et biologique universel, de l'identité du rationnel et du moral, de la valeur de la faculté critique, du génie critique, et de la critique elle-même comme méthode, comme science et comme art. Mais quels abîmes n'ouvre-t-elle pas sous les pieds du critique ! Et combien, pris de vertige, ne sont-ils pas tombés ou dans un satanique orgueil ou dans un nullisme désespérant ! Le seul

remède à ce mal, comme le seul moyen d'éviter tous les travers, est de sentir le mérite intrinsèque de la critique, c'est-à-dire que la critique est un devoir, le devoir de juger non pour dominer la vérité mais pour lui obéir, comme il appartient à un être moral et moralement responsable.

XIII

La critique, considérée dans ses rapports avec lé bien-être intellectuel, moral et politique des peuples libres, a des devoirs et des avantages importants.

Elle doit être libre, et si elle l'est, elle élève les peuples à la vraie liberté en formant leur jugement.

Elle doit s'exercer non-seulement sur les livres, mais surtout sur les doctrines, et alors elle conduira auteurs et lecteurs à la connaissance des vrais besoins de la nature humaine, elle élèvera leur esprit et leur fera sentir la nécessité du progrès.

Elle doit combattre le scepticisme, aussi bien le scepticisme mélancolique de l'école de Gœthe que le scepticisme moqueur de l'école de Sextus Empiricus, car l'un et l'autre énervent les peuples et les préparent pour l'esclavage. En le faisant elle montre l'importance des principes et empêche le triomphe de l'indifférentisme.

Elle doit combattre l'égoïsme sous toutes ses formes, et particulièrement celui qui nous fait nous renfermer dans notre spécialité ou dans nos occupations et préoccupations particulières. Elle le fait en montrant la nécessité des connaissances générales et les rapports des sciences entre elles, et par là elle prévient la petitesse et l'intolérance. D'autre part elle combat la superficialité orgueilleuse qui touche à tout sans rien approfondir et sans conclure.

Elle délivre l'esprit de l'incertitude et de la confusion en engendrant le besoin d'une méthode rationnelle et en développant le sentiment de l'unité qui existe entre l'élément intellectuel et l'élément moral, de l'harmonie de nos droits et de nos devoirs, qui, selon Mendelsohn, est une preuve de l'immortalité de l'âme.

Elle habitue les personnes éclairées, les philosophes, les écrivains, les professeurs et tous les penseurs, à ne pas se contenter de savoir, mais à profiter de leurs connaissances pour juger rationnellement et pour agir judicieusement.

Elle habitue les peuples à poursuivre avec constance les œuvres entreprises, à n'en négliger aucun détail, à en saisir l'ensemble en saisissant le lien qui en unit les parties.

Elle doit nous apprendre et nous apprend en effet à ne pas séparer la pensée de l'action, mais à unir l'idéal au réel, et elle nous en fait comprendre les rapports.

Elle nous montre que le génie et la critique ont été jusqu'ici deux forces ennemies, qu'en se combattant ces deux forces se corrigent réciproquement, et que la lutte durera aussi longtemps que le génie n'aura pas conscience de l'élément critique qu'il porte en lui-même, et que la critique ne sera pas elle-même cette conscience.

La critique vraie et profonde unit l'esprit et le cœur, le sentiment et la pensée, et montre aux peuples libres que la force morale est la vraie, qu'elle est supérieure à la diplomatie et à la violence. Par là elle inspire aux citoyens le courage de faire du bien à la nation. Elle doit si bien montrer que l'amour de la vérité engendre des devoirs et inspire le respect pour l'homme, que là où elle règne il ne doit y avoir de place ni pour l'orgueil, ni pour l'envie, ni pour aucune autre passion. Elle donne aux plus timides le courage de changer de marche et de manifester leurs nouvelles convictions lorsque leur conscience est engagée; mais dans des temps aussi amis du changement que le nôtre, elle nous enseigne aussi à ne pas changer pour le simple plaisir de changer, ni même seulement par amour du progrès, mais que toute modification doit découler d'un principe moral, du sentiment du devoir. « La cause de nos changements doit jaillir des entrailles du principe moral et le progrès sera véritable. » La critique doit être imprégnée du sentiment national et suivre d'un œil attentif les progrès, les besoins et les douleurs du pays. Elle contribuera ainsi à inspirer et à fortifier l'amour de la patrie. Enfin la critique doit travailler à la civilisation en éveillant et en coordonnant les senti-

ments du bien, du vrai et du beau, et ainsi elle mettra toutes les facultés, tous les besoins et toutes les idées en parfaite harmonie avec les destinées de la nation et de l'humanité.

XIV

La critique est nécessaire à l'Italie :

a) ***Parce qu'elle est libre.*** La liberté est le fruit de la critique; sans la critique nous serions encore esclaves. D'autre part, la liberté rend la critique possible et nécessaire. La critique est une nécessité de la vie civile et politique, qui révèle et consolide le pouvoir de la liberté.

b) ***Parce qu'elle a souffert.*** La souffrance est en elle-même une critique très importante, parce qu'elle constitue la meilleure expérience de la vie. Qui n'a pas souffert n'est pas propre à la critique. « Le malheur est cet abîme de la nature où toutes les vérités se découvrent à l'œil qui sait les y chercher. » (*Mme de Stael.*)

c) ***Parce qu'elle doit agir.*** La critique sans action n'est pas sérieuse, car elle oublie le devoir, et l'action sans critique, c'est-à-dire sans jugement, est la faiblesse même. Il faut de l'enthousiasme chez un peuple, mais il faut avant tout du jugement. Il faut l'action, mais basée sur le sentiment critique du devoir. La critique pousse à l'action.

d) ***Parce qu'elle a un passé et un avenir importants.*** Le passé et son histoire ne peuvent être connus sans la critique. Y penser, en parler sans critique, c'est favoriser l'orgueil national. La qirctue enseigne le passé en rapport avec l'avenir. S'occuper du présent sans regarder au passé ni à l'avenir, c'est manquer de jugement. La critique seule du passé est trop lente ; celle du seul avenir est fiévreuse. La vraie critique embrasse passé, présent et avenir, et, calme et forte, elle favorise la concorde des esprits en même temps que l'indépendance de la pensée.

L'Italie est obligée de lire les livres critiques étrangers, parce que sa littérature est pauvre, mais elle doit le faire avec critique. Il faudrait en Italie un professeur de critique dans chaque université ; il faudrait aussi que tous les autres pro-

fesseurs fissent ressortir la vertu critique des sciences qu'ils enseignent. Il serait bon en outre de recueillir tout ce qui dans l'histoire touche à la critique pour le populariser. On a reproché au caractère italien d'être trop extérieur ; la critique le rendra intérieur. On lui reproche aussi son orgueil national ; le remède est d'unir à l'*italianisme* la pensée de l'humanité et de la civilisation universelle, qui est une excellente critique du nationalisme étroit et vulgaire.

Ce qui importe le plus à l'Italie c'est de comprendre que la critique ne doit ni s'imposer ni rien imposer ; qu'il faut non pas soumettre les faits à un système quelconque, religieux, politique, social ou scientifique, mais étudier ces faits avec la persuasion qu'un ordre critique de principes préside à leur développement ; enfin, qu'il y a des besoins moraux très profonds qui peuvent bien être favorisés par la liberté et la civilisation, mais qui ne peuvent être satisfaits que par des principes supérieurs. Tel est, par exemple, le besoin d'une éducation à la fois morale et libre, comme elle existe en Angleterre, éducation qui, selon l'expression de Weis, « conserve et fortifie dans la jeunesse le germe de la civilisation future. »

XV

Considéré dans ses applications pratiques les plus ordinaires, l'art critique nous paraît surtout nécessaire et utile aux orateurs, aux professeurs, aux journalistes, dans les discours ordinaires et dans la vie pratique.

Il y a deux espèces d'art critique oratoire. L'un est le résultat de l'érudition et de la logique ; il manifeste l'esclavage de l'esprit ; l'autre est le fruit du talent et de l'enthousiasme. Le véritable art critique réunit ce qu'il y a de bon dans ces deux genres, le soumet à l'examen et se fonde lui-même sur le jugement. Toutes les qualités de l'orateur sont développées, tous ses défauts sont corrigés par l'art critique. L'orateur doit connaître l'histoire et l'expérience, posséder fermeté de principes, sûreté d'action, clairvoyance de coup d'œil et dominer son sujet. Or tout cela ne peut s'obtenir que par la critique. L'art

critique corrige chez l'auteur l'inquiétude qui lui est naturelle, et la manie si répandue de viser à l'effet, parce qu'il base l'éloquence sur la puissance de la vérité, et cela d'une manière critique en vertu du principe moral qui en constitue l'essence.

L'art critique est utile aux professeurs en ce qu'il les rend maîtres de leur sujet, sobres et substantiels. Un problème bien déterminé, une méthode claire, l'examen critique de l'histoire de la science ou de la question traitée, la recherche des rapports de cette science avec les autres, et la solution critique qui découle de tout cela, tels sont les principaux mérites d'un enseignement quelconque, tel est l'art critique du professeur.

C'est dans le journalisme que l'art critique est le plus nécessaire et se manifeste le mieux. Aucune tâche n'exige plus d'activité critique que celle du journaliste; aucune n'est plus difficile. La civilisation moderne a besoin des journaux; par leur moyen la nation est maîtresse d'elle-même, et la faculté de jugement s'exerce chaque jour; s'ils venaient à disparaître, la civilisation reculerait; leur critique forme l'opinion publique et rend critique le bon sens populaire. Le journaliste doit en même temps respecter l'opinion publique et conserver son indépendance; il ne le peut qu'au moyen de la critique. Les exagérations et les défauts des journaux vulgaires dénotent l'absence d'art critique. Les journaux de parti brillent par leur manque de critique. Rien n'est plus opposé à l'art critique que la manie de tout critiquer, même ce qu'on n'a pas examiné. Donner au public la connaissance et la conscience des besoins, desquels jaillissent les problèmes qui le préoccupent, de ces problèmes eux-mêmes, des méthodes et des principes qui sont en jeu, de l'histoire de ces mêmes besoins, de ces problèmes et de ces principes chez les autres nations, ainsi que des solutions qui en résultent, tel est l'art critique du journaliste.

L'art critique est aussi nécessaire dans les discours ordinaires. La bonne conversation est un vaste champ pour l'exercice de cet art, et elle développe grandement la faculté critique. Les habitudes critiques peuvent seules nous guérir des défauts si fréquents dans la conversation savante.

Enfin l'art critique est indispensable dans la pratique de la

vie, car l'expérience, si nécessaire à la vie, ne s'acquiert réellement qu'en exerçant la faculté de jugement, et celle-ci ne se développe que par le réexamen, c'est-à-dire par la critique. Ce développement est la source de tout progrès. Si l'éducation était critique, la société changerait d'aspect en fort peu de temps.

XVI

Résumons, avant de terminer, toute la pensée de cet ouvrage.

Toute vérité rationnelle contient l'élément moral. Sans la conscience de cet élément la logique et la philosophie sont impuissantes. Or cette conscience ne s'obtient que par la critique.

L'élément moral est la critique de toute proposition, et il la rend critique à son tour. Ainsi toute vérité peut devenir un instrument critique.

L'analyse et la synthèse critiques sont incomplètes si on les sépare. Réunies, elles sont la critique l'une de l'autre et donnent lieu au réexamen.

La critique ne peut être vraie, profonde, généreuse, que si elle est fondée sur les besoins de l'homme, parvenus à la conscience d'eux-mêmes et poussés par leur propre nature au réexamen. En dehors de ces besoins il n'y a que la critique vulgaire.

Tout principe moral tendant au réexamen est critique de sa nature.

Le problème critique révèle la nature morale et rationnelle de l'esprit humain, et montre que la solution doit être cherchée sur ce terrain. Il indique en outre que la critique n'est pas seulement rationnelle et morale, mais aussi théologique.

Le beau contient l'élément moral. L'idéal moral est l'objet suprême du libre développement de l'homme; ce développement est essentiellement critique.

Dans tout sujet il est nécessaire de consulter l'histoire du besoin, du problème et des méthodes qui s'y rattachent. Cette recherche est critique; sans elle l'histoire est vague et la critique étroite.

Pour bien juger d'une œuvre il est nécessaire :

1° De se placer par le réexamen dans la situation morale rationnelle, historique et esthétique dans laquelle il faudrait être pour bien exécuter cette œuvre elle-même.

2° De se rendre compte de la situation de l'auteur et de la manière dont il en a employé les éléments. — Cette double recherche ne peut se faire que par l'examen du développement critique du principe moral. Elle est donc un double réexamen.

L'idée moralement dominante d'un sujet en est l'idée critique, si on la considère dans ses rapports avec les autres qui l'ont engendrée ou qui en découlent.

Sans l'élément critique l'observation serait impossible.

Tous les éléments de la méthode d'observation deviennent critiques, s'ils servent non-seulement à l'examen, mais au réexamen.

Découvrir qu'un élément moral, rationnel ou expérimental est critique, c'est reconnaître la puissance du jugement avec la conscience du réexamen, et en relation avec l'homme moral et avec l'histoire.

L'art critique doit être la réalisation de la science critique avec conscience de ses éléments moraux et rationnels, de la personnalité de l'artiste et du travail qu'il veut faire. C'est là la vérité fondamentale et la pensée dominante de ce dernier livre.

L'œuvre tout entière repose sur le *principe moral*, lequel implique, d'une part, que l'élément moral est la critique consciente de tous les autres éléments de la vie universelle, et d'autre part, que l'élément moral et l'élément rationnel sont identiques en vertu et au sein de la critique comme science et comme art. Ce principe constitue la suprême discipline de l'homme et du critique complets.

Le but de ce travail a été de dépeindre la critique qui, procédant de l'esprit déjà familiarisé avec l'histoire, la science et l'action, recherche par le réexamen ce qui lui est nécessaire pour se réaliser comme science et comme art, afin de remplir les destinées de l'homme et d'assurer le progrès de la civilisation.

Les anciens pressentaient l'unité des sciences. La philo-

sophie, dans ses luttes sublimes, a saisi, depuis Kant surtout, les rapports élevés des éléments métaphysiques, et les sciences naturelles nous dévoilent chaque jour de profondes harmonies entre la nature et l'homme. La pensée universelle tend à l'unité universelle. Noble tâche ! Mais toute cette œuvre est due à la critique et ne peut aboutir qu'au moyen de la critique. En cela, pensons-nous, consiste la grande pensée de la création.

Oscar Cocorda.

LA
DOCTRINE DE LA RÉVÉLATION

ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME

PAR

A. Ed. KRAUSS [1].

Dans toutes les branches de la théologie, le point de départ est, en définitive, l'idée qu'on se fait des rapports de Dieu avec le monde. Or, l'étude de cette grande question est moins du ressort de l'exégèse et de l'histoire que de celui de la philosophie. Il faut seulement se garder d'une spéculation abstraite, et procéder à un examen sérieux, soit des faits acquis, soit des diverses théories proposées. Nous n'avons pas, sans doute, l'intention de réconcilier les partis : nous nous bornerons à éclairer le débat en précisant des termes auxquels on attache, de divers côtés, des sens très différents.

[1] *Die Lehre von der Offenbarung.* Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums, von Lic. Alf. Ed. Krauss. 1868. 1 vol. 8 de 846 pag. — M. Krauss, pasteur à Stettfurt, canton de Thurgovie, s'est fait connaître dans le monde théologique par diverses publications dont les principales sont un *Essai sur la foi*, une interprétation remarquable de 1 Cor. XV. (Voir *Le chrétien évangélique*, 1864, pag. 453) et le traité sur *La Révélation*, dont nous donnons ici l'analyse. L'université de Bâle lui a conféré le titre de docteur en théologie, en 1868, à l'occasion du jubilé centenaire de la naissance de Schleiermacher, et il vient d'être appelé comme professeur de théologie à l'université de Marbourg. — Sans appartenir à une école déterminée, M. Krauss est du nombre des théologiens allemands qui se donnent pour tâche d'unir une science sérieuse à une foi vivante.

I. Révélation et religion.

Considérations générales.

Le terme de religion (de *relegere,* recueillir) qui désigne tout d'abord un état d'âme, suppose aussi un objet plus ou moins connu, sur lequel l'homme religieux porte son attention. La religion est un rapport entre l'homme et un objet qui s'est révélé à son esprit et exerce sur lui une certaine influence. L'idée de révélation est donc inséparable de celle de religion. Mais il importe de savoir, avant tout, si cet objet du recueillement religieux est un rêve de l'imagination ou quelque chose de réel, puis, dans ce dernier cas, comment cet objet entre en rapport avec l'homme. La révélation est la manifestation d'un objet vis-à-vis duquel l'homme se sent déterminé à être religieux.

Réalité de la religion.

Sans révélation, il est vrai, il n'y a pas de religion : cependant nous n'avons l'idée d'une révélation que grâce à la présence de la religion dans l'homme. Aussi, dans notre étude, devons-nous commencer par nous convaincre de la nécessité et de la raison psychologiques de la religion.

Louis Feuerbach prétend que la religion est un phénomène purement subjectif, le fruit d'une illusion. Dans ce cas, la religion ne serait rien. Mais d'abord Feuerbach n'explique pas pourquoi chez tous les peuples, sans exception, l'imagination produit invariablement l'illusion religieuse. Ensuite il est loin d'avoir prouvé que cette relation de la conscience humaine avec un autre être mystérieux soit une pure illusion. Et quand pour se dispenser de donner cette preuve, l'auteur pose en principe que les sens seuls peuvent nous faire percevoir la réalité, il oublie que les lois de la pensée, la pensée elle-même et la volonté sont des réalités dont nous avons conscience d'une façon immédiate, sans les percevoir par le moyen des sens. D'ailleurs l'homme est souvent comme contraint de croire à un Dieu. Il y a dans les phénomènes de la nature, aussi bien que dans les vicissitudes de sa vie intérieure, quelque

chose qui le pousse vers un objet plus élevé ; de telle sorte qu'à ses yeux sa propre existence est intimement liée à l'idée de Dieu, et qu'il est aussi sûr de l'existence de cet être que de la sienne propre ou de celle du monde. C'est là une donnée primitive de notre être, qui ne peut s'expliquer que par la réalité objective de l'idée de l'Absolu.

De même que nous obtenons par les sens, en dépit des erreurs de détail, la certitude de la réalité du monde sensible, ainsi la religion est en soi une preuve qu'elle correspond à un objet qui s'est révélé d'une manière quelconque.

Théories modernes sur l'essence de la religion.

Le criticisme de Kant, qui considère la religion avant tout comme *action*, n'en fait, en définitive, qu'un corollaire superflu de la morale. La religion est moins le rapport personnel de l'homme avec la source de la vie que son rapport avec sa propre raison, et la réalisation de la volonté humaine bien plus que l'accomplissement de la volonté suprême. Encore si la réalisation pouvait jamais être parfaite et se confondre ainsi avec la volonté suprême ! Mais cela n'a jamais lieu et l'homme religieux à la manière de Kant se consume dans des efforts constamment impuissants.

Hégel fait de la religion une *connaissance pure :* la conscience que l'esprit absolu a de lui-même dans l'esprit humain. Elle ne se distingue de la philosophie que par un moindre degré d'abstraction. A ce titre, la philosophie, religion épurée, devrait rendre plus religieux. Or, c'est souvent le contraire qui arrive. Preuve évidente que l'essence de la philosophie n'est point la même que celle de la religion, et qu'on ne peut considérer cette dernière comme une pure connaissance. D'ailleurs, quel droit Hégel a-t-il de prétendre que la pensée soit au-dessus du sentiment ? Ainsi que la volonté, le sentiment et la raison sont des manifestations de l'esprit, distinctes mais d'égale dignité. Ni la raison ni le sentiment n'ont rien d'absolu, et l'un est aussi propre que l'autre à établir l'union des esprits. Enfin, comme au point de vue de Hégel les religions les plus abomi-

nables sont des transitions nécessaires, il résulte de cette théorie, d'un côté, que la distinction du bien et du mal, l'idée du péché est en quelque sorte escamotée, et de l'autre, que le royaume des cieux, réservé aux philosophes, se trouve fermé aux pauvres d'esprit.

Jacobi cherche la religion dans le *sentiment*, qu'il appelle connaissance immédiate, par opposition à la science. Sans doute il a raison de maintenir ainsi les rapports directs de la créature avec le créateur; mais il a le tort de méconnaître la dignité de la science, qui a pour tâche de chercher et de découvrir le pourquoi et le comment de cette relation.

Tandis que Jacobi renonce à concilier la foi et la science, Schleiermacher, au contraire, entreprend l'exposition scientifique de la religion. La piété, selon lui, n'est ni une connaissance ni une action, mais *le sentiment que l'homme a de sa dépendance absolue*, non à l'égard du monde ou d'une partie du monde, mais à l'égard de la source de toute vie, c'est-à-dire de Dieu. Le grand mérite de cette définition est de rendre compte du fond même de toute religion et d'éviter l'erreur du panthéisme. Ce mérite toutefois est incomplet chez Schleiermacher, parce qu'il s'en tient trop au côté subjectif de la religion, et n'insiste pas assez sur la nécessité des manifestations objectives de Dieu, dans l'histoire en particulier.

Fries et de Wette n'ont fait que retourner l'idée de Hégel, en mettant la raison au bas de l'échelle, et le sentiment ou pressentiment religieux au-dessus de la raison.

Quoique très différents l'un de l'autre, MM. J. T. Beck et Schenkel admettent tous deux un organe central de la religion, savoir la conscience; mais il est évident que ce n'est pas par une seule fonction, mais par toutes, que l'âme entre en rapport tant avec le Père des esprits qu'avec la création elle-même.

D'autres encore, tels que Ullmann, Bretschneider, MM. Hase et Martensen, qui n'admettent pas d'organe central de la religion tombent dans l'extrême opposé et laissent la question dans toute son obscurité.

Des philosophes tels que Fichte, Schelling et Herbart lui-

même, malgré sa terminologie, se sont rattachés aux tendances de Kant ou de Hégel.

Eléments psychologiques de la religion.

Par opposition au corps, l'âme est dans la nature humaine le côté intérieur, et sa manifestation a lieu dans le temps. L'âme humaine se distingue de l'âme des animaux en ce qu'elle est appelée à dominer comme esprit le monde extérieur. Les éléments constitutifs de l'âme vivante découlent du *moi*, et de ses rapports avec le *non-moi*. Tantôt le moi se distingue du non-moi, tantôt il en subit l'influence, tantôt enfin il veut réagir sur lui ; de là les trois actes élémentaires de la *perception*, de *l'impression* et de *l'action*, qui embrassent tous les rapports qui peuvent exister entre le moi et le non-moi. Peu importe la primauté de l'une de ces activités sur les deux autres : aucune n'est jamais isolée complétement. Ce qu'on appelle les éléments constitutifs de l'âme sont des notions abstraites auxquelles on a recours pour s'entendre ; mais de fait l'âme est une, et c'est cette unité de l'âme qui neutralise plus ou moins l'isolement des activités particulières.

L'âme subit en quelque manière les influences innombrables du corps, de son entourage et de son propre passé, mais elle n'en est pas moins individuelle dans son principe, c'est-à-dire que pour la force et le rôle respectif des divers éléments chaque âme est constituée d'une manière qui lui est particulière.

Il resterait maintenant à expliquer les manifestations concrètes de l'âme. Nous nous arrêterons à celles qui concernent directement la religion, pour déterminer sa notion psychologique.

Notion psychologique de la religion.

Il ne se passe rien dans l'âme qui ne soit l'effet de causes intermédiaires ; mais quand l'homme subit l'impression des choses qui l'entourent, il n'a pas au premier abord conscience de ces causes extérieures ; il se sent seulement dans un état de dépendance. Cet état qui est celui du sentiment est toujours suivi d'une réaction plus ou moins forte, suivant l'individua-

lité, et qui est ou une perception ou une action, déterminées soit par l'impression elle-même, soit par les expériences précédentes. Par le sentiment, l'homme se sent toujours dans une certaine dépendance du non-moi, du non-moi qui est lui-même l'effet d'une cause supérieure (c'est l'idée du monde), ou du non-moi puissance suprême, indépendante, sans cause supérieure, ce qui constitue l'idée de Dieu.

Le sentiment de dépendance dans lequel nous nous sentons, nous-mêmes et le monde avec nous, vis-à-vis de cette puissance suprême est un phénomène psychologique constant. Il ne saurait produire une réaction moindre que tout autre sentiment ; il détermine, lui aussi, soit une perception soit une action qui ramène sans cesse l'homme à cette puissance suprême, et ainsi naît la religion. La religion en soi est donc un sentiment, savoir l'impression produite sur le moi par Dieu.

L'influence de ce sentiment sur la vie intime sera ce qu'on peut appeler la religiosité, et lorsqu'elle est la même chez un certain nombre d'individus, de purement subjective qu'elle était, elle devient objective, et comme telle exerce à son tour sur chaque individu une sorte d'autorité. Cependant la religion n'est réelle que dans la piété, dans un rapport de l'individu avec Dieu, quelle que soit d'ailleurs l'idée que l'homme se fait de la divinité. Comme tout autre sentiment, l'impression religieuse peut être agréable ou pénible, et suivant les dispositions de l'individu, elle le pousse ou à reconnaître toujours mieux sa dépendance ou à s'y soustraire. En outre le même événement qui détermine un homme dans le sens religieux, peut en laisser un autre très indifférent, suivant que l'âme en reste aux faits extérieurs ou qu'elle remonte à la cause première et absolue. Ce ne sont pas les phénomènes sensibles qui produisent l'impression religieuse, mais la puissance spirituelle qui s'y manifeste. Tout événement qui sert ainsi de véhicule à la divinité pour se faire sentir à nous, est une révélation. Ainsi nous entendons par révélation toute manifestation de Dieu par laquelle Dieu nous détermine à être religieux.

II. Les témoignages en faveur de la révélation.

1° Les impressions par lesquelles nous nous sentons avec le monde sous la dépendance d'un être suprême, et qui provoquent en nous des idées de devoir, sont le plus souvent momentanées, et atteignent seulement chez quelques hommes privilégiés un haut degré d'intensité. Ces héros religieux exercent sur les autres âmes une grande influence, d'autant plus grande qu'ils sont eux-mêmes plus complétement sous l'empire de ces impressions.

Cependant l'intensité du sentiment religieux n'est pas une preuve décisive de la vérité d'une révélation ; et comme il y a eu plusieurs fondateurs de religions, qui tous prétendent qu'ils ont eu des révélations de la divinité, il s'agit de savoir si la chose est possible et quels sont les critères d'une révélation véritable.

2° La possibilité d'une révélation se prouve par le fait même des sentiments religieux qu'on retrouve chez tous les peuples et qui ne peuvent provenir que d'une révélation générale de l'être suprême à l'humanité. Puis l'existence de religions différentes prouve que Dieu a doué certaines individualités d'une plus grande réceptivité vis-à-vis de la révélation. Mais comme les divers systèmes religieux prétendent reposer sur des révélations particulières, il faut demander d'abord si les religions positives sont possibles et ensuite si on peut les reconnaître.

3° Pour apprécier les objections qui ont été faites contre les révélations particulières, rappelons-nous qu'elles ont été surtout provoquées par la confusion que l'ancienne orthodoxie faisait entre la révélation et l'Ecriture [1].

Lessing a dit : « Si aucun fait historique n'est susceptible d'être vraiment démontré, il faut renoncer à vouloir démontrer quoi que ce soit par un fait historique. C'est dire que des faits historiques accidentels ne peuvent jamais être la preuve de vérités rationnelles nécessaires. »

[1] Dans ce travail nous laissons complétement de côté la question d'inspiration pour ne nous occuper que de la révélation.

Cette objection aurait quelque valeur, si on croyait encore aux idées innées ; mais cela n'étant pas, il est évident que toute vérité ne s'établit avec certitude que sur des faits d'expérience. Personne n'admettra comme vérité rationnelle une chose dont la réalité ne pourrait pas être constatée par des faits.

D'ailleurs, comme jamais la raison ne se présente à nous sous une forme absolue et que tout événement historique est la réalisation d'une vérité quelconque, comme d'un autre côté Lessing donne au terme de vérité dans ce passage deux sens différents, il faut avouer que son objection ne porte pas, à moins qu'il ne veuille dire que tous les faits sont contingents, ce qui dépasserait le but et supprimerait non-seulement la foi, mais aussi la philosophie de l'histoire.

Toutefois on donne à la thèse de Lessing un autre sens. Les forces divines étant toujours en jeu, aucun fait historique particulier ne peut être plus qu'un autre la révélation de vérités éternelles, la raison d'ailleurs ayant toujours été en possession des choses qu'on prétend avoir été révélées dans certains événements. Sous cette forme l'argument a été avancé par deux classes d'adversaires, dont Wegscheider et M. Strauss sont les principaux représentants.

a) *Objections tirées de l'idée de Dieu.* — Le premier argument de Wegscheider contre les révélations particulières est que la distinction qu'on fait entre l'action immédiate et l'action indirecte de Dieu, ne se fonde pas sur les faits mais sur l'esprit humain. Il se peut en effet que Dieu n'agisse pas toujours d'une manière immédiate, mais ce qui est certain c'est qu'il agit, et cela non-seulement par l'ensemble des lois naturelles, mais aussi en créateur, comme le prouve le fait des individualités, dont l'existence ne s'explique pas par le simple concours des forces naturelles.

Wegscheider continue en disant que s'il se passait quelque chose d'impossible selon les lois de la nature, il faudrait supposer dans le créateur lui-même une sorte d'imperfection. A cela nous répondrons que les sciences naturelles ont démontré dans la nature des progrès successifs qui ne peuvent être attribués qu'à une influence créatrice nouvelle. Ces créations pos-

térieures ou subséquentes ne sont-elles pas tout à fait analogues à ce que nous appelons révélations particulières? Si le monde était parfait, tout s'y passerait naturellement; mais comme il ne l'est pas et que nous nous trouvons en plein développement, on n'est pas en droit d'invoquer contre une nouvelle action créatrice de Dieu, les résultats des sciences naturelles, ni de prétendre avec M. Strauss que les révélations particulières sont comme des déchirures dans le tissu de la nature. Les créations successives sont des précédents dont M. Strauss lui-même ne parvient pas à se défaire.

M. Strauss soutient en outre que les révélations particulières étant des actes isolés, elles sont en contradiction avec l'immutabilité de Dieu. Cet argument, si mal placé dans la bouche d'un panthéiste qui ne conçoit Dieu que dans un développement éternel, repose d'ailleurs sur une fausse interprétation de l'idée d'immutabilité. Cette idée renferme deux choses : savoir que la création ne limite point la toute-puissance de Dieu; puis que l'imperfection de l'homme ne saurait porter atteinte à la perfection divine. Les révélations particulières n'ont cette apparence accidentelle que parce qu'elles sont la réalisation (dans le temps et suivant les besoins de l'homme déchu) des plans éternels et immuables de Dieu.

On peut, il est vrai, dans tel cas donné, hésiter à dire s'il y a action créatrice, ou si le fait est dû à des forces naturelles encore inconnues; mais cela ne préjuge en aucune façon la possibilité des révélations particulières.

Enfin quant à l'argument que J.-J. Rousseau a tiré de la bonté de Dieu, bonté trop grande, dit-il, pour offrir aux hommes un salut inaccessible au plus grand nombre, cet argument ne doit guère sa force qu'à la dureté de quelques théologiens orthodoxes, mais il n'atteint pas le christianisme biblique, qui dit que chacun sera jugé d'après le degré de connaissance qu'il aura eu sur la terre.

b) Objections tirées de la nature de l'homme. — M. Strauss infère de la passivité toujours relative de l'esprit humain, que l'action toujours absolue de Dieu dans la révélation directe est impossible. Cet argument n'est que l'inverse de l'objection

tirée de la nature de Dieu et que nous avons réfutée plus haut.

Wegscheider prétend que la raison de l'homme est parfaitement suffisante pour lui permettre d'atteindre le but qui lui est assigné. Mais cela ne prouve rien contre les révélations particulières; car d'un côté, l'homme se distingue des autres créatures non par la raison, mais par le libre emploi de sa raison, et de l'autre, en admettant des révélations particulières, on ne prétend pas que la création ait besoin d'une sorte de retouche, mais que, l'homme étant devenu pécheur, Dieu lui accorde selon les plans éternels de son amour des révélations propres à le relever.

En outre Wegscheider accuse d'une pétition de principe ceux qui établissent la vérité des dogmes sur les déclarations de l'Ecriture. Il peut avoir raison contre certains théologiens ultra-orthodoxes; mais l'Eglise a toujours eu le sentiment que l'Ecriture n'est qu'un document qui doit se légitimer comme tout autre. Il n'y a de pétition de principe dans un appel à l'Ecriture que quand on discute avec ceux qui ne l'acceptent pas comme autorité. D'ailleurs il faut remarquer que pour plusieurs dogmes, pour le péché originel en particulier, nous avons, outre le témoignage de l'Ecriture, celui d'une réalité puissante et actuelle. Or, c'est précisément ce fait du péché qui explique les révélations particulières.

Ces considérations suffisent pour montrer combien est peu légitime l'autorité absolue que Wegscheider accorde à la raison. La raison est un instrument qui sert à connaître les choses, et auquel personne ne prétend qu'il faille renoncer; mais cette faculté n'arrivant jamais à son parfait développement, son autorité ne saurait être invoquée contre la vérité des révélations particulières. Dans tous les cas il n'y aura pas une *stulta arrogantia*, comme le dit Wegscheider, à admettre dans certains cas une cause surnaturelle pour des faits que n'expliquent ni la raison, ni l'expérience; ce qui est le propre et l'essence même des faits religieux.

4° Outre les objections élevées contre la possibilité de révélations particulières, il faut examiner ce qu'on prétend mettre à la place de la révélation biblique, c'est-à-dire la religion

naturelle, appelée ainsi parce qu'elle naît pour ainsi dire d'elle-même de la raison, de la conscience et du cœur.

Pour ce qui est de la raison considérée comme source de connaissance, nous tenons pour généralement admis qu'elle ne renferme aucune connaissance positive indépendamment de l'expérience, et que, d'un autre côté, tout esprit humain est soumis à des règles générales. Ces règles identiques chez tous les hommes sont les lois logiques et mathématiques. Ce sont elles qui déterminent le rapport réel de l'esprit humain avec l'univers, qui ramènent à l'unité les impressions et les mouvements divers de l'âme et nous font voir la raison dans la structure de l'univers.

L'identité de la pensée humaine ne va pas plus loin ; mais l'homme a en lui un instinct qui le pousse à ramener toutes les connaissances qu'il acquiert à cette unité logique dont il a l'intuition, et c'est précisement là ce qui fait de lui un être de raison. La raison dans l'homme, c'est à la fois la présomption de l'unité du monde, des lois qui nous régissent, nous, notre race et nos relations avec l'univers; c'est ensuite l'activité spirituelle qui répond à cette présomption. Par conséquent la raison a un élément identique, et en même temps quelque chose de particulier, d'individuel, d'autant plus original que la pensée individuelle est plus forte.

Il résulte de là qu'on ne peut, avec les défenseurs de la religion naturelle, admettre entre Dieu et l'homme certaines relations qui se manifesteraient nécessairement dans l'âge de maturité intellectuelle, par le seul fait de la raison. La raison joue un rôle dans la piété ; là comme en toute chose, elle pousse l'homme à la recherche de l'unité, de la synthèse ; mais toute vérité concréte, loin de se rattacher à la raison générale, se rattache au domaine de l'expérience, et prend place non dans une religion naturelle qui n'existe nulle part, mais dans une religion positive.

Il en est à peu près de même pour la conscience, qui, de nos jours, a pris en théologie la place que la raison y occupait autrefois. Ce qu'il y a de constant dans le phénomène de la conscience chez tous les hommes, ce n'est pas le fond mais la

forme, c'est-à-dire cette nécessité innée que nous subissons tous d'avoir un idéal et d'en reconnaître l'autorité. Cet idéal se constitue d'une façon particulière, suivant les individus et les circonstances où ils se trouvent, bien qu'il offre chez tous les hommes, en vertu de leur nature, certains traits identiques. Comme la raison, la conscience n'est jamais achevée, et si, d'un côté, le fait général de la conscience implique la réalité de l'ordre moral, on ne saurait cependant construire une dogmatique et une morale sur la conscience individuelle, comme le prétendent les défenseurs de la religion naturelle.

Du reste le contraste même que nous constatons entre l'idée de la raison et de la conscience d'une part, et leur réalisation de l'autre, puis l'impression pénible que produit sur nous la vue de ce contraste, nous fait justement pressentir que notre nature n'est pas dans un état normal, qu'elle est dégénérée.

Quant au cœur, faculté d'expansion, il influe sur le caractère de la religion, mais il ne la crée pas. Point central de l'homme, affirmation de l'individualité, siége des passions et de l'aspiration au bonheur, le cœur sans doute est modifié par le sentiment religieux; mais chez tous les hommes c'est grâce à cette faculté que la religion devient quelque chose d'individuel.

5° La raison, la conscience et le cœur étant comme les facteurs de la religion, ils pourront nous servir de critère pour l'appréciation de la valeur et de l'origine de la religion.

Si l'homme était dans un état normal, les révélations générales seraient suffisantes pour l'amener à la parfaite connaissance de Dieu au moyen de la raison, de la conscience et du cœur. Mais aux données premières vient s'ajouter le péché, qui rend la religion naturelle impossible, et une révélation particulière indispensable. Le caractère des révélations particulières sera donc d'être propres à briser la puissance du péché, à en neutraliser les effets, à rétablir en nous notre nature primitive et à l'amener à la perfection. Constater le péché et ses suites, c'est montrer à la fois la nécessité d'une révélation particulière et fournir le critère au moyen duquel on peut discerner la vérité.

Il est impossible de nier la présence du mal dans l'humanité;

ni les anciens, ni les modernes ne l'ont fait, pas même Spinoza. A côté de l'idéal individuel il y a, comme nous l'avons vu plus haut, un idéal commun à l'espèce, qui est à la base de la vie sociale ; mais la conscience individuelle se trouve souvent dans un désaccord complet avec l'idéal commun, ce qui ne peut s'expliquer que par un renversement de l'ordre moral.

Comment ce désordre peut-il avoir lieu? Dans ses désirs, l'homme n'obéit pas seulement à une nécessité naturelle : une part est laissée à sa volonté. Le bien est un idéal auquel il doit tendre volontairement, et non par contrainte. Or, comme les suites de ses actes ne sont pas immédiates, la convoitise d'une jouissance immédiate peut pousser l'homme à renoncer à l'idéal, et quand il le fait, il se trouve en contradiction soit avec l'idée du monde, soit avec l'idée de Dieu. Dans le premier cas, cette contradiction constitue le mal ; dans le second, elle constitue le péché. Mais, ne pouvant supporter cet état, l'homme cherche à le supprimer, en abaissant l'idée de Dieu au niveau de ses appétits désordonnés ; il ravale alors son idéal et sa conscience, et il ne voit Dieu que sous la forme des objets de sa convoitise. De là le polythéisme, qui, comme le dit l'apôtre, est le fruit du péché.

On constate les suites de cet égarement partout où la révélation biblique n'a pas pénétré. On trouve, il est vrai, dans toutes les religions, des idées, des sentiments vraiment religieux, et même une tendance au monothéisme, parce que tout cela est fondé dans la nature humaine ; mais le vice commun à toutes ces religions est qu'elles veulent concilier le culte de la divinité avec le maintien du péché. La pratique du péché rend l'homme incapable d'être religieux, et celui qui reste dans le péché ne peut que se sentir dans un état d'inimitié vis-à-vis de la divinité, à laquelle tout l'univers doit être soumis. Evidemment il n'y a qu'une révélation spéciale et rédemptrice qui puisse supprimer cet état de trouble, et rendre à l'homme pécheur le moyen d'atteindre le but pour lequel il a été créé. En d'autres termes, il faut que Dieu sauve l'homme.

Mais en présence des nombreuses révélations ou prétendues telles, il est nécessaire, pour trouver la vraie, de les éprouver

sérieusement, et de les soumettre, non-seulement à la critique grammaticale et historique, mais aussi à celle que Jésus a indiquée dans une parole profonde. (Jean VII, 17.) Il s'agit, non de preuves également et immédiatement sensibles à tous les hommes, mais de preuves qui n'ont de valeur que pour ceux qui veulent un salut, qui demandent à être affranchis de la puissance et des suites du péché.

III. Le contenu de la révélation.

Qu'est-ce qui doit être révélé à l'homme pour que la vraie religion soit possible? Evidemment c'est Dieu même, non son essence métaphysique, mais les rapports qu'il veut avoir avec l'homme. Il nous faut savoir le but pour lequel Dieu a créé l'humanité et pour lequel il la conserve. Vu le péché que nous constatons en nous-mêmes, il nous importe de connaître soit les lois divines dont le péché est le renversement, soit le moyen par lequel nous pouvons revenir à l'état normal. Toute révélation positive concerne donc ou les règles divines dont nous nous sommes départis, ou le plan divin pour le salut de l'humanité. En d'autres termes, le contenu essentiel de la révélation est pour nous la Loi d'abord, puis l'Evangile.

La Loi. — C'est parce que nous avons en nous l'intuition du bien, du vrai et du beau, que nous reconnaissons le bien, le vrai et le beau dans l'univers. L'Ecriture se servant du même moyen pour nous faire connaître Dieu nous montre en lui la perfection de la bonté, de la vérité et de la beauté. Aussi y a-t-il quelque élément de vérité dans la religion naturelle ; mais au fond elle est une abstraction impossible sans la révélation, qui a rendu à l'humanité la connaissance d'elle-même et lui a rappris à voir une loi divine dans l'ordre de l'univers. Le nerf de la religion est précisément la conviction que la loi morale est de Dieu, et que l'homme vit de toute parole qui sort de sa bouche.

D'abord la loi révélée nous parle de Dieu comme créateur de l'homme, qui est son œuvre, créée pour rendre témoignage dans le monde à sa volonté. En outre, il faut, à cause du péché,

que la révélation fasse connaître à l'homme les obligations que Dieu lui impose, afin de lui rappeler que le bien, le vrai, le beau, ont leur appui et leur fin dans l'obéissance à la volonté de Dieu et dans sa bénédiction. Enfin, ce côté légal de la révélation ne sera complet que par la révélation de la rétribution divine. Il faut que la créature en révolte sache que cette révolte tourne à sa ruine, que le salaire du péché est la mort, et que la vie est assurée à celui qui accomplit la volonté de Dieu.

Tel est le commencement de la révélation; mais il est clair que la loi, en ramenant l'homme à la conscience claire de son état, ne peut cependant lui fournir le salut.

Quant à l'Evangile, il a pour but de satisfaire au besoin de délivrance que la loi a réveillé dans l'âme humaine. Aussi ne se comprend-il que dans sa relation avec la loi révélée. Il rend sensible à l'homme tant sa propre incapacité que la possibilité du salut, ou le nouveau rapport dans lequel Dieu veut entrer avec ceux qui, par la nouvelle naissance, deviennent ses enfants.

L'Evangile devra donc, en premier lieu, être le pardon des péchés. La contradiction dans laquelle l'Evangile se trouve ainsi avec la loi est purement apparente; car le pardon n'est accordé qu'à l'âme qui rompt avec le péché pour s'unir à Dieu, et, de la part de Dieu, le pardon est toujours présenté sous la forme d'une réconciliation.

L'Evangile, en second lieu, doit être la communication d'une vie nouvelle; car, vu notre incapacité naturelle de faire le bien, nous ne pouvons être sauvés que du moment où Dieu nous fournit un moyen d'accomplir sa volonté. Le salut justifie le pécheur et le rend juste: Dieu répare, chez ceux qui se donnent à lui, les dégâts causés par le péché.

Aussi l'Evangile, pour être complet, implique-t-il nécessairement la perspective d'un rétablissement et d'un achèvement définitif de la création nouvelle. L'Evangile renfermera, dans la promesse d'une manifestation à venir, le couronnement du développement actuel. Il va de soi que la description de cet avenir ne peut se faire qu'au moyen d'images et dans des termes figurés.

Comme chaque révélation se rattache à celles qui l'ont précédée et que toutes ensemble se trouvent dans un enchaînement ininterrompu, dont le but unique est de ramener à l'obéissance volontaire la créature pécheresse, l'ensemble de la révélation n'est autre que l'établissement du ***Règne de Dieu.***

IV. De la forme de la révélation.

Traits généraux.

Le théologien ne peut se contenter d'avoir démontré la possibilité et la nécessité de révélations particulières. Il veut comprendre aussi la manière dont ces révélations ont été données et saisir le plan de Dieu dans son accord avec la marche de l'univers. C'est pour le théologien un devoir de chercher les moments où l'action créatrice de Dieu, le témoignage du Père, font leur entrée dans l'histoire et deviennent un élément constitutif du développement de l'humanité.

L'action créatrice, qui n'est autre chose que la manifestation dans le temps des pensées éternelles de Dieu, est constante et infinie. Cela ressort de beaucoup de passages de l'Ecriture; puis du fait même de la rédemption, qui, comme le dit Schleiermacher, est l'achèvement de la création ; enfin, du fait que la religion chrétienne elle-même ne peut se réaliser dans l'individu que par une intervention de Dieu. Cette action constante n'est pas en contradiction avec le ***repos*** de Dieu, dont il est parlé dans le premier chapitre de la Genèse. S'il est dit que Dieu se reposa au septième jour, c'est qu'ayant créé l'homme, il avait donné au monde un maître, et placé ainsi la création dans une indépendance relative. Avant la présence de l'homme, il n'y avait point de religion sur la terre; c'est avec lui que le sentiment religieux fait son apparition, et c'est seulement à cause du péché que des révélations particulières sont devenues nécessaires.

Les révélations, paroles ou actes, ayant toutes pour but le salut de l'homme, constituent l'***histoire du règne de Dieu.*** Ce terme a deux sens : il signifie d'abord l'établissement du

royaume, qui est achevé en Jésus-Christ, puis l'extension de ce royaume dans les cœurs et dans l'humanité. Les révélations particulières n'ont lieu évidemment que dans la première phase, et c'est aussi de cette première phase seulement que nous avons à parler.

Conformément à son objet, la révélation se donne sous la forme d'actes divins qui, intelligibles à l'homme, ont fait de l'idée du royaume de Dieu l'intérêt suprême de l'humanité. Cette idée même, l'homme ne se l'est pas donnée, c'est un don que Dieu lui a fait en l'individualisant par la vocation d'Abraham dans un peuple particulier, dont le rôle a été de la mettre au jour.

Mais de quelle nature sont les rapports de Dieu avec les individualités qui reçoivent la révélation? D'accord avec Rothe, nous distinguons deux éléments dans l'acte de la révélation : une manifestation divine dans le monde extérieur, se traduisant par une plus grande intensité des indices naturels de la divinité; puis une influence particulière exercée sur un homme qui, préparé en vue de la révélation et capable de la saisir, devient comme le canal de la vie nouvelle pour ses semblables. Ces manifestations spéciales, partant miraculeuses, et ces influences intérieures sont de plus en plus frappantes jusqu'au moment où l'idée du règne de Dieu se trouve tout à fait dégagée et se réalise sur la terre. C'est donc dans des miracles et des hommes de Dieu que la révélation prend sa place dans l'histoire de l'humanité.

Les miracles.

L'homme pécheur ayant perdu la connaissance de Dieu, nous appelons miracle un événement qui ne pouvant s'expliquer par l'effet des causes naturelles, nous contraint de remonter à une cause surnaturelle et nous met en présence de Dieu. La notion du miracle, en effet, est essentiellement religieuse et n'a de valeur que dans sa relation avec l'idée du salut.

Comme on a vu souvent des miracles dans des événements qui n'en étaient pas, nous devons d'abord faire une distinction

entre le *miraculum* et le *mirabile*. Il y a une sorte d'entre-deux dans certains actes de Jésus et des disciples, qui paraissent dus à des forces naturelles, à nous inconnues, comme la guérison de la femme qui toucha la robe de Jésus. Cependant ces dons étaient trop intimement en rapport avec la vocation même du Sauveur pour n'être pas des éléments de la révélation. Ce sont sinon des preuves, du moins des indices en faveur de la divinité de la mission de Jésus. Mais il y a dans l'histoire évangélique un grand nombre d'événements qui ne peuvent être que des miracles, c'est-à-dire des faits dans lesquels Dieu a manifesté sa volonté soit par l'emploi et la combinaison des seules forces naturelles (comme le fait l'homme lui-même dans l'industrie), soit par une action créatrice plus complète, rattachée toutefois à un objet déjà existant (l'eau dans le miracle de Cana et les cinq pains de la multiplication), circonstance qui, à elle seule, suffit pour exclure toute idée de magie.

Ces miracles proprement dits sont-ils croyables? On le nie: on invoque contre leur possibilité l'invariabilité des lois de la nature. Les miracles de la première catégorie ne sont pas plus contraires aux lois de la nature que l'influence de la volonté de l'homme sur ses nerfs pour la transmission de sa pensée, ou que l'action du médecin sur la maladie dont il arrête le cours. D'un autre côté, lorsque Dieu exerce son action créatrice, il est certain que cette action, invisible elle-même, est encore en dehors de la chaîne des causes et des effets naturels, et ne déchire point cette trame. Seulement elle se trahit dans la nature par des effets que les causes naturelles sont insuffisantes à expliquer.

Aussi ces miracles ne sont-ils pas en contradiction avec les lois du monde, mais seulement avec une certaine philosophie. Toute la question revient à savoir quelle idée on se fait de Dieu et de ses rapports avec le monde, si Dieu n'est que l'âme du monde, ou bien, s'il le domine et peut exercer sur lui une influence créatrice; il faut savoir en d'autres termes, si l'on est panthéiste ou théiste. Au fond ce n'est pas au nom des lois de la nature qu'on nie le miracle, mais au nom d'une conception philosophique.

On nie aussi le miracle au nom des principes de l'histoire, qui

dit-on, ne peuvent admettre une interruption quelconque de la chaîne des causes et des effets. Ici encore ce n'est pas l'histoire qui décide la question, mais la métaphysique personnelle de l'homme dans l'historien. Le rôle de ce dernier est d'établir les faits; mais l'appréciation des causes sera autre chez celui qui n'en admet que de naturelles, autre chez celui, qui, en vertu du besoin qu'il a d'un salut, admet l'action de la providence dans le monde. Le premier tombe nécessairement dans un déterminisme qui le rend incapable d'expliquer l'apparition d'éléments nouveaux dans la trame des événements naturels. Par contre, quand on admet la liberté individuelle d'un côté, et de l'autre un développement réel de l'humanité, une téléologie grandiose de ses destinées, un but auquel tend notre race, on reconnaît par là même l'action de Dieu dans l'histoire. Aux causes naturelles vient s'allier la causalité divine, une puissance qui n'est ni hasard, ni nécessité de nature, mais amour. Le miracle n'est pas plus dangereux pour les sciences historiques que pour les sciences naturelles; il n'est contraire qu'aux systèmes qui mettent à la place de Dieu les lois de la nature, et qui ne voient dans l'histoire que le résultat du conflit des forces humaines.

La croyance des païens aux miracles prouve seulement une chose, savoir que cette idée est inhérente à l'esprit humain, et leur erreur ne saurait être invoquée contre la vérité des miracles de la Bible. D'ailleurs l'action miraculeuse de Dieu n'est pas restreinte au seul domaine de la révélation biblique: toute individualité, tel ou tel événement qui change subitement les destinées d'un homme, d'une famille ou de l'humanité, sont inexplicables sans une action directe du créateur.

Puis il faut distinguer entre les miracles que Dieu, dans une période limitée, a fait accomplir par les organes de la révélation, et l'influence créatrice directe, incessante, dont nous avons parlé plus haut, et qui est le fondement de la prière.

C'est en vertu de cette distinction que le protestantisme rejette les miracles du catholicisme; car il estime qu'avec l'activité de Christ et celle des apôtres, le temps des révélations particulières et des miracles qui devaient les accompagner est

passé, tandis qu'il est toujours dans l'essence même de la foi de croire à l'action de Dieu dans le monde selon l'adage : l'homme propose et Dieu dispose.

L'esprit orgueilleux et qui prétend être autonome doit craindre l'idée même du miracle, mais le chrétien se sent en sûreté dans les mains du Dieu de Jésus-Christ. Il serait d'ailleurs peu équitable d'exiger de lui que, sous prétexte d'impartialité, il ait dans les histoires de Mahomet, de Sakya-Mouni, et d'autres prophètes incapables de satisfaire les besoins de son âme, la même confiance qu'en Jésus-Christ, dont la grâce le vivifie.

Nous conclurons en disant que la question du miracle n'est pas un problème scientifique, mais une affaire de vie religieuse.

Les Christophanies.

De tous les miracles racontés dans l'Ecriture, il n'en est pas de plus en vue et de plus contesté de nos jours que l'apparition de Jésus à Paul sur le chemin de Damas.

Dédaignant la discussion sérieuse des autres apparitions, le rationalisme s'efforce de faire de la scène qui eut lieu sur le chemin de Damas, une pure vision, analogue à celle qui est racontée dans la seconde épître aux Corinthiens (chap. XII), comme si Paul lui-même n'établissait pas par les termes dont il se sert une distinction précise entre l'apparition dont nous parlons (Gal. I, 16) et les ὀπτασίαι. (2 Cor. XII.) A l'appui de sa théorie le rationalisme moderne recourt à diverses hypothèses. On prête à Paul un état maladif, des crises épileptiques, qui ne s'accordent guères, il faut l'avouer, avec la grandeur et les difficultés de ses travaux. Puis on prétend qu'à part le scandale de la mort ignominieuse du Messie, tout en Christ attirait le jeune et fougueux pharisien, et que ce scandale fut supprimé par la vision. Mais cette hypothèse est dénuée de fondement : elle a contre elle tous les témoignages possibles. D'ailleurs une vision ne peut jamais être le résultat d'un effort intense de l'esprit ou du cœur. Elle n'est toujours que la reproduction d'une image qui existait préalablement dans l'esprit du visionnaire. La scène dont nous parlons ne pourrait s'expliquer par le fait

d'une vision que si Paul avait déjà cru à la résurrection de Jésus, dont il aurait puisé la conviction dans les récits des premiers disciples. Mais ces derniers, à leur tour, n'auraient jamais eu d'eux-mêmes cette idée sans des apparitions réelles de Jésus, puisque rien dans l'Ecriture, ni dans leurs propres idées, ne pouvait les faire songer à la résurrection de leur maître. Le rationalisme tourne dans un cercle vicieux sur ce point, sans parler de la question du tombeau vide, qui reste un problème insoluble.

Nous indiquons enfin la disproportion qu'il y aurait, sans la résurrection réelle, entre la croyance erronée des disciples, et le développement de l'église chrétienne, lequel repose tout entier sur cette croyance. La résurrection en effet est un chaînon essentiel dans les révélations du Dieu de l'Evangile, la seule chose qui serve de pont entre le monde visible et le monde invisible.

Nous maintenons donc la réalité des christophanies, parce que sans elles on n'explique pas l'église chrétienne, ni son caractère, ni son action; parce que la résurrection du Christ est la justification du Rédempteur et que la dignité de la religion est indissolublement liée à la dignité de son fondateur; parce que les tentatives faites pour expliquer les christophanies par une cause naturelle ont été vaines; parce que la résurrection, contraire seulement à la philosophie positiviste et au déisme, n'a d'ailleurs rien de contraire à la raison; enfin parce que les preuves de la réalité de cet événement sont aussi fortes que celles de quelque événement historique que ce soit.

Les organes de la révélation.

La révélation n'est parfaite que quand les manifestations divines et les dispositions intérieures de celui qui les perçoit, vont de pair et sont adéquates, c'est-à-dire quand il y a un homme qui, comme tel, est en même temps l'image de Dieu. Cette condition s'est réalisée en Jésus. Christ ne transmet pas seulement des révélations, il est lui-même la révélation. Il est le *médiateur* par excellence, et tous les autres organes de la

révélation ne peuvent qu'annoncer sa venue, être ***prophètes*** ou ***apôtres***.

Le médiateur. — Au point de vue de la révélation nous avons à considérer Jésus comme la Parole de Dieu faite chair. Il fallait sans doute que sa venue fût préparée par le développement de l'humanité, mais sa venue elle-même est un acte créateur de Dieu : l'humanité était incapable de produire un être pareil. Il nous a été donné, non selon la filiation naturelle, mais par une naissance miraculeuse, qui n'empêche cependant pas que, dès son apparition dans le monde, il n'entre tout à fait dans la condition naturelle de l'homme. Son développement tout humain et sa parfaite sainteté font de lui le véritable médiateur. Il nous montre à la fois ce que doit être l'homme, et la grâce de Dieu, capable de sauver les pécheurs. L'amour de Dieu apparaît en particulier dans les souffrances et la mort de Jésus, ainsi que dans sa résurrection, qui nous apprend à voir le vrai but de l'homme dans la vie à venir.

Les rapports de Jésus avec Dieu nous révèlent ce que Dieu est pour l'homme, mais aussi ce que l'homme doit être vis-à-vis de Dieu. Il est ainsi la réalisation de l'idée même de l'humanité, et partant ***unique***, comme l'Ecriture l'exprime de tant de manières. Sans aborder la question de la préexistence, qui ne rentre pas dans l'objet de cette étude, nous disons néanmoins que si, d'un côté, Christ n'a été médiateur que par sa vie sur la terre, d'un autre côté, le fait providentiel de l'existence de Jésus suppose en Dieu une intention éternelle de se révéler parfaitement à la créature, et que Christ reste jusqu'à l'achèvement du royaume notre seul médiateur (Matth. XI, 27).

Les prophètes. — La préparation de la venue du Messie fut l'œuvre progressive des prophètes au sein d'un peuple qui subissait l'influence divine. Les prophètes ont pour mission de communiquer aux hommes les révélations qu'ils ont reçues de Dieu. Ces communications, qui ne concernent pas toujours nécessairement l'avenir, se distinguent des divinations naturelles par leur relation avec le salut de l'humanité. Le phénomène lui-même a pour base le principe d'individualisation : « Dieu se prépare » des organes, qui, au moyen des dispensations extérieu-

res et surtout des influences intérieures, souvent inexplicables pour le prophète lui-même si ce n'est par l'action directe de Dieu, reçoivent des connaissances propres à développer et à réaliser dans l'humanité le plan du salut, suivant les temps et les milieux où se meut le prophète. C'est ce quotient divin qui contraint le rationalisme d'accuser les hommes de Dieu de fanatisme et d'exaltation.

Impossible d'ailleurs de voir dans les lumières que les prophètes prétendent avoir reçues de Dieu, l'effet du développement de l'esprit humain. N'ayant pas été créé pécheur, l'homme n'a pas non plus les ressources nécessaires pour opérer son propre affranchissement. C'est une influence divine qui, à certains moments de la vie du prophète, s'exerce sur son esprit et sur ses diverses facultés d'une manière analogue à l'influence des objets extérieurs, dirigeant ses pensées, ses souvenirs et leurs diverses combinaisons vers un but déterminé toujours en rapport avec le passé et avec l'individualité du prophète.

Quant aux prédictions, il est à remarquer que la prophétie dans son ensemble est elle-même la prédiction de la parfaite révélation de Dieu en Christ, et que les événements particuliers ne sont jamais que l'effet nécessaire de l'activité de l'homme sous la haute direction de la providence. Plus donc un homme comprend les voies de Dieu et les voies de l'homme, mieux aussi son regard plongera dans l'avenir. La prophétie est une application de la foi à l'histoire. La connaissance des révélations précédentes, la vue de l'état religieux actuel du peuple, les espérances et les craintes du prophète, tout cela était comme le capital mis en œuvre et multiplié par l'Esprit de Dieu et donnait lieu aux innombrables variations du thème éternel. Le châtiment est la part du transgresseur ; mais miséricorde est faite à l'âme pénitente.

Les apôtres. — D'Abraham à Jésus-Christ il y a progrès constant dans la révélation ; mais une fois que le parfait médiateur est apparu, il suffit que les hommes qui l'ont connu et qui ont été appelés par lui, fassent connaître au monde par la prédication la figure authentique du Sauveur et réalisent dans

une assemblée de croyants le royaume des cieux sur la terre. Le Saint-Esprit, sceau du salut, ne révèle rien de nouveau, rien qui ne soit renfermé dans la personne même du Christ. Aussi les nouveaux organes de la révélation ne sont-ils que les *envoyés* de Christ, et une fois leur tâche accomplie, le cycle des révélations spéciales a atteint son terme.

C'est alors que sous la direction de l'Esprit saint, commencent l'histoire et les vicissitudes de l'Eglise. Elle sait que ce qui sera n'a pas encore été manifesté, mais elle répète avec Jean : « Tout ce qui est né de Dieu est victorieux du monde, et la victoire par laquelle le monde est vaincu c'est notre foi. » (1 Jean V, 4.)

E. JACCARD.

LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ

PAR

A. PICHLER[1].

Leibniz a été savamment étudié comme philosophe. Il n'a pas été l'objet du même honneur comme théologien, quelle que soit d'ailleurs la célébrité dont il jouisse à ce titre. On a dit avec exagération, mais non sans quelque justesse, que les penseurs religieux le citent à l'appui de leurs propres idées et ne s'enquièrent qu'imparfaitement des siennes. Frappé des jugements contradictoires qui circulent au sujet d'un grand génie considéré tour à tour comme fataliste et comme pélagien, comme autoritaire crédule et comme déiste dissimulé, comme protestant et comme catholique, M. Pichler s'est proposé d'exposer méthodiquement et complétement sa théologie, en utilisant des documents inédits et en se préoccupant très spécialement de questions palpitantes qui donnent à son étude le plus haut degré d'actualité.

« Malheur à ceux qui entretiennent le schisme... » Cette épigraphe, empruntée à Leibniz lui-même, nous apprend dès le début qu'une pensée d'irénisme a présidé à la composition de l'ouvrage. Il suffit toutefois d'ouvrir le livre pour voir que cet irénisme ne cache aucune pensée de réaction, et que l'auteur nous recommande le protestantisme de l'illustre philosophe

[1] *Die Theologie des Leibniz* aus sämmtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart zum ersten Male vollständig dargestellt von Dr A. Pichler. Erster Theil, München 1869. 1 vol. in-8 de XVII et 474 pages.

comme moins autoritaire que celui du XVIe siècle. Ce n'est pas seulement entre Wittenberg et Rome que Leibniz a proposé une large synthèse, c'est aussi entre des tendances qui entretiennent d'autres schismes, à l'ombre de deux drapeaux respectifs : la vérité immuable des révélations divines et l'indépendance de la spéculation rationnelle.

La conciliation est un des caractères dominants de la théologie particulière que nous avons à étudier. Il y a plus : elle en a été l'occasion et lui a donné son principe. L'harmonie préétablie, voilà ce que Leibniz a vu partout, et ce qu'il a voulu faire reconnaître. C'est le trait d'union qui relie sa politique à sa philosophie, et toutes les deux à sa théologie.

Le premier volume de M. Pichler contient :

1° Une introduction historique, littéraire, biographique, formant peut-être, malgré sa brièveté comparative, la partie la plus neuve et la plus attrayante de son travail pour bien des lecteurs ;

2° L'exposition systématique de la théologie leibnizienne, d'après un cadre plus ou moins analogue à celui d'un traité général de dogmatique.

Nous ne pouvons parler encore du second volume, où l'auteur a placé ce qui concerne plus directement les questions spécialement confessionnelles. Il n'était pas encore publié quand nous avons commencé cette analyse.

INTRODUCTION.

La grande aspiration à l'harmonie que nous discernons dans la théologie de Leibniz ne tenait pas seulement à un besoin de son esprit ou à une tendance de son caractère : elle se rattache à une pensée de nationalisme élevé et religieux, que réveillaient, par contraste, les souffrances de l'Allemagne. M. Pichler accentue très fortement ce côté de la vie de Leibniz. Dès le commencement de son étude et d'après des textes aussi authentiques que frappants, il nous montre dans l'auteur de la *Théo-*

dicée et du *Systema*, un précurseur des hommes éminents qui dans notre siècle ont plaidé si haut la cause de l'union germanique. Il attribue à son patriotisme conciliant une influence capitale sur sa manière de concevoir les questions confessionnelles, même dans ce qu'elle a de plus élevé. Grâce à ce patriotisme, Leibniz ne fut jamais ni protestant étroit, ni catholique romain : il fut chrétien national avant tout. La vérité religieuse est cosmopolite sans doute, et reste indépendante de toutes les naturalisations ; mais le caractère spécial d'un grand peuple joue un rôle providentiel dans l'histoire du christianisme et doit être respecté à ce titre. Une église qui méconnaîtrait cette loi dans l'intérêt d'un dogmatisme abstrait ou d'un sacerdoce ambitieux n'aurait compris ni la grandeur du christianisme, ni ses destinées humanitaires. Tel est le point de vue de M. Pichler ; tel fut, selon lui, celui de Leibniz.

Du haut de ce principe, que nous n'avons ni à discuter ni à limiter, mais que nous enregistrons comme donnée critique, l'auteur passe en revue les titres de Leibniz à l'admiration particulière de notre siècle. La politique, la science, l'église se présentent successivement comme trois domaines où nous avons à suivre cette individualité transcendante, et dont les noms fournissent à peu près la division naturelle de la première partie de l'introduction.

En *politique*, le rôle de Leibniz peut être regardé comme une protestation solitaire, mais généreuse et prophétique, contre la situation faite à l'Allemagne par l'ordre de choses qui avait amené la guerre de Trente ans, et auquel la paix de Westphalie n'apporta qu'un remède imparfait, si ce n'est une aggravation partielle. Né dans une époque de rivalités locales, de violences, de confessionalisme étroit, Leibniz s'éleva, par son patriotisme, plus haut qu'aucun des héros de l'Allemagne dans l'âge féodal, plus haut que Luther lui-même. Il mérite le titre de *pater patriæ* pour avoir senti profondément les plaies de cette époque désastreuse, et pour avoir émis dans tous ses rapports avec les princes et les diplomates de son temps des idées dont la grandeur devançait l'avenir. Tandis qu'il saluait avec joie l'élévation croissante de la maison de Brandebourg

et voyait un gage de paix et de progrès dans le ralliement de son auguste chef au calvinisme, il sentait tout ce qu'il y avait de menaçant dans l'influence des jésuites à Vienne. Il y voyait un péril pour l'empire germanique se divisant et se dénationalisant à l'avantage de Rome et de l'Espagne. L'ultramontanisme abaissait le niveau de la culture; les communications intellectuelles étaient fermées par le territorialisme ecclésiastique, et si d'inévitables réactions se produisaient contre cette barbarie d'un nouveau genre, elles avaient lieu au profit de l'influence française. Leibniz, qui croyait l'Allemagne assez grande et intelligente pour vivre de sa vie, sentait le besoin d'unir des forces séparées, de rapprocher le nord et le midi sur un terrain qui, sans être strictement confessionnel, serait reconnu de part et d'autre comme national et chrétien. L'utopie, si c'en était une, avait pour elle les désirs et les espérances d'hommes d'état éminents appartenant au parti catholique, d'un Boinebourg, à Mayence, et d'un Lisola, à Vienne.

On a voulu rabaisser ce côté patriotique de la figure de Leibniz en parlant de ses variations au sujet de la France, et des distinctions qu'il reçut dans ce pays. Ce que l'histoire nous fait connaître sur ces deux points ne modifie pas le jugement de M. Pichler. Optimiste par nature, Leibniz rattacha momentanément des espérances à la politique grandiose de Louis XIV, mais il n'en fut pas longtemps dupe, et la douleur de son désillusionnement est loin de prouver contre la pureté et l'élévation de ses principes. Quant aux distinctions qu'il reçut dans un domaine étranger à la politique, elles ne rappellent que le cosmopolitisme de la science. D'ailleurs, l'éloge de Leibniz par Fontenelle rend témoignage à cet esprit d'indépendance qui ne lui permit jamais de se naturaliser au plus petit degré de l'autre côté du Rhin.

C'est surtout depuis la guerre de Louis XIV contre la Hollande qu'il vit toute la grandeur du danger qui menaçait l'Allemagne. La France exploitait les divisions entre luthériens et calvinistes. Les jésuites de Vienne ne s'inquiétaient pas du contre-coup que les malheurs des Provinces-Unies devaient avoir dans l'empire. D'autre part, l'appui que la France cher-

chait chez les Turcs manifestait le mensonge de sa politique soi-disant religieuse. A l'alliance des lys et du croissant, Leibniz voulait que l'on opposât l'union naturelle des peuples chrétiens de race germanique. Il insistait, d'autre part, sur la nécessité de ménager les protestants de Hongrie et de fortifier ainsi le boulevard de la chrétienté. Ces idées n'étaient pas celles des jésuites autrichiens. Indifférents aux périls de l'empire, ils se bornaient à prêcher la réaction contre les tendances conciliatrices qui avaient présidé à la paix de Westphalie. Ils avaient fait, disaient-ils, leur devoir comme bras droit de l'église. Le bras gauche, c'est-à-dire le pouvoir séculier, avait à faire le sien en exterminant l'hérésie.

La sagacité de Leibniz prévoyait des maux plus grands encore que l'affaiblissement politique de l'Allemagne et des revers pour la cause protestante. A la suite de l'influence française, il voyait la démoralisation, le luxe, le scepticisme, l'athéisme enfin dont le règne est inévitable quand les principes de la justice naturelle sont méprisés par des pouvoirs hypocrites et violents. Ce n'est pas la postérité qui lui a prêté ces vues : on les retrouve dans d'éloquentes citations.

C'est dans cet esprit qu'on le vit à la fois s'affliger de la prise de Strasbourg et soutenir les droits de Charles III dans la guerre d'Espagne. Quoique germain du nord, il était impérialiste dès qu'il s'agissait d'intérêts européens.

Si des questions internationales proprement dites nous nous transportons sur un terrain social plus large, nous retrouvons encore en Leibniz le philosophe toujours conduit par des vues supérieures. Certaines pages écrites en 1704 peuvent le placer au nombre des hommes de génie qui avaient, sinon prévu, du moins pressenti la révolution française. A ses yeux, le mépris du droit devait provoquer de terribles réactions. En face des périls futurs, il déplorait l'extinction de cet esprit public dont l'antiquité offre de si grands exemples, et la substitution d'un point d'honneur égoïste et vaniteux aux véritables vertus civiques. Là encore nous voyons le germain s'alarmant des divisions désolantes de son pays, impuissant contre le génie centralisateur de la France; mais dans ses alarmes patriotiques,

un intérêt plus grand que celui de la politique, l'intérêt de la civilisation prime toutes les considérations de rivalité nationale.

Leibniz ne flattait pas ses compatriotes. En leur parlant de ce qu'ils devaient et pouvaient être, il leur reprochait de ne pas sentir la grandeur de leur mission providentielle. Il avouait que le meilleur germain qu'il eût connu était un étranger, le prince Eugène de Savoie. Il regrettait que l'Allemagne se dénationalisât d'une manière ridicule, empruntant à la France mœurs, langue, costumes, cuisine, vaisselle, habitudes, vices et maladies. Ce n'était pas qu'il fût ennemi d'un libre échange d'idées pratiqué sur une large échelle. Ses écrits français, ses correspondances montrent quel était son cosmopolitisme intellectuel. Mais il pensait que l'Allemagne descendait de son rang par une francomanie absurde. Elle ne devait pas permettre ces lazzis insipides des Bouhours et autres écrivains faisant autorité en matière de goût français : « Il a bien de l'esprit pour un allemand, c'est un prodige qu'un allemand spirituel. » Il fallait y répondre comme Leibniz par l'ascendant d'une supériorité commandant le silence, ou par des répliques d'une fine ironie comme son mot célèbre à Huet : ***Et quid aliud spectes a Germano, cui nationi inter animi dotes sola laboriositas relicta est?***

Cette parole montrait qu'il avait conscience du rôle humanitaire assigné à l'Allemagne dans le domaine de la forte et laborieuse pensée. Ce côté de sa vie, rapidement esquissé par M. Pichler dans un paragraphe spécial, forme la transition entre le premier et le second article de la division simplifiée que nous avons cru devoir suivre pour plus de clarté.

Pour élever l'Allemagne à la hauteur de son rôle, Leibniz voulait fonder une science allemande. Or, la *science*, au XVIIe siècle, réclamait une réformation. Il va sans dire qu'en parlant ici d'un génie universel, nous circonscrirons notre aperçu à ce qui se rattache le plus directement à la théologie. Mais là même l'expression de réformation subsiste. Si le christianisme primitif avait dû passer par une élaboration scientifique de trois siècles avant de se poser en face du paganisme et de la philosophie comme vaste corps de doctrines, le protestantisme

avait encore ses élaborations à subir pour s'affirmer comme grande théologie et pulvériser les vieilles ossifications romaines. Leibniz sentait que le luthéranisme du XVIe siècle n'était pas le dernier mot de la pensée protestante.

C'était l'époque où le régime autoritaire des symboles était à son apogée dans toutes les universités luthériennes, sans excepter celle d'Helmstædt, que distinguait d'ailleurs un libéralisme relatif. Pour obtenir les grades les plus laïques, le serment de fidélité à la discipline dogmatique était de rigueur. Cette sévérité fut aussi funeste aux débuts de Leibniz que favorable à ses succès ultérieurs. Trop suspect de hardiesse philosophique pour obtenir un diplôme de docteur à Leipzig, il avait dû passer une partie de sa jeunesse à Hambourg, asile des savants indépendants et des théologiens peu dociles. Il s'y livrait à des études profondes, tandis que l'électeur de Brandebourg mûrissait des projets qui devaient bientôt donner plus de liberté aux universités.

Privé de bonne heure de ses parents, sans contrainte au milieu de ses méditations solitaires, Leibniz fut à beaucoup d'égards un autodidacte. Il étudiait tout, pensant, comme Platon, que celui qui a des préférences scientifiques est un gourmand, à qui la nourriture profitera peu. L'indication des livres qu'il avait lus à vingt et un ans nous présenterait l'aspect d'un catalogue de bibliothèque bien classifié. Le même esprit le dirigeait dans ses relations sociales. Il exploitait intellectuellement tous les hommes. Et cependant personne ne tenait plus que lui à l'adage: *Non multa sed multum*. Aussi bien n'est-ce pas comme érudit, dans l'acception superlative du mot, mais comme savant de premier ordre, qu'il a conquis ses titres à l'admiration de l'humanité.

Sa méthode comme réformateur dans la science en général et dans la théologie est une réaction intelligente contre l'esprit de spéculation exclusive qui régnait depuis Descartes. Une réaction « intelligente, » disons-nous; car, tout en se basant sur l'observation, il fut toujours un intrépide adversaire du sensualisme. Il analysait les faits, sans se dissimuler les périls auxquels les théories étaient exposées.

Nul homme ne posséda plus que lui l'humilité scientifique et la disposition à reconnaître le bon partout où il le rencontrait. Il était également ennemi de toutes les proscriptions intellectuelles, qu'elles se fissent au nom du ***nihil admirari*** des sceptiques, ou d'un dogmatisme mettant toute hardiesse à l'index.

Il sera toujours un modèle de la véritable polémique. Il n'a jamais combattu ses adversaires que sur leur propre terrain, cherchant à se rendre raison de l'origine de leurs idées, remontant aux principes communs, éclairant les points de bifurcation et ne regardant pas les erreurs comme intentionnelles.

Il ne reculait pas devant l'étude approfondie des questions par crainte des résultats dangereux et regardait « la peur comme une ennemie de la vérité. »

Il avait en horreur la persécution, la jugeant coupable et inutile. « On ne détruit pas l'esprit en l'empêchant de tourner au mal. »

S'il respectait toute activité intellectuelle, il ne se dissimulait pas que la pensée doit, en théorie, se soumettre à des règles, et qu'en fait elle suit des lois. Les règles sont données dans les principes de la logique sur la vérité et ses critères. Les lois que suit la pensée se résument dans le grand principe de la continuité historique. Les idées d'une époque engendrent d'autres idées qui sont non-seulement des développements, mais aussi des correctifs de celles-ci. On ne peut ni accélérer par des sauts ce mouvement historique des idées, ni l'arrêter. En vertu de ce principe, Leibniz repoussait d'une part l'infaillibilité romaine, de l'autre les prétentions de la raison à une souveraineté absolue. Il pensait que les théories de la raison, comme les opérations de l'arithmétique, ont besoin d'une contre-preuve et que cette contre-preuve doit être cherchée dans l'expérience.

En matière de religion, la preuve expérimentale est fournie par les faits historiques qui, dans la révélation, sont toujours à côté des idées. Leibniz attachait une extrême importance à cette démonstration. Il attribuait à la négligence mise à l'étude de la preuve historique une grande part dans les causes qui

avaient amené la décadence du christianisme en Orient à l'époque de Mahomet. Les chrétiens grecs n'avaient saisi la vérité évangélique que par son côté spéculatif. Ils ne purent défendre en elle qu'une philosophie, et leurs efforts échouèrent. Les Occidentaux ont saisi cette même vérité par son côté historique. Aussi les racines que le christianisme a poussées chez eux n'ont-elles pu être arrachées.

L'étude savante de la nature et de l'histoire était aux yeux de Leibniz un appui pour la foi. En plaidant auprès des princes la cause des fortes études, il se flattait de servir celle de la religion : indirectement, parce que des savants laïques et des souverains protecteurs des lettres rendraient la religion toujours plus indépendante du pape ; directement, parce que la science ramène infailliblement à Dieu. La science et la religion sont deux monades qui s'accorderont toujours lorsque leurs mouvements seront libres. On trouve le développement de ces idées dans un projet de société savante que notre philosophe méditait en 1678, et que la fondation de l'Académie royale de Berlin réalisa bientôt dans ses traits essentiels.

Mais Leibniz aspirait à quelque chose de plus grand, et ceci nous conduit au troisième point que nous avons indiqué : il désirait de grands changements dans l'*église*, en Allemagne tout particulièrement. Il voulait la création d'une grande église allemande. Il avait remarqué, comme Tacite, l'antipathie qui existe entre le génie latin et le génie germain. Le romanisme lui inspirait de l'horreur. Photius et Luther lui inspiraient une grande vénération pour avoir soustrait de grandes nationalités à sa tyrannie. Il ne désespérait pas de l'extension de leur œuvre chez les peuples du midi de l'Allemagne. Bien que le catholicisme eût continué à y régner, il y présentait assez de points d'affinité avec le protestantisme, pour que l'union des deux confessions fût possible. On y retrouvait, en effet, d'une part une spiritualité qui plaçait l'adoration de Dieu en Jésus-Christ au-dessus de l'apothéose des saints, de l'autre un élément de résistance aux prétentions du despotisme sacerdotal dans le double domaine de la famille et de l'état.

Leibniz voulait que le christianisme pénétrât la société. Nul

pape n'a exprimé plus hautement que lui ce pieux souhait et le principe sur lequel il repose. Mais il ne pensait pas que la souveraineté sociale du christianisme dût s'affirmer par des institutions tyranniques. La société, dans ses éléments naturels et providentiels, doit exercer son influence sur l'organisation ecclésiastique. Le prêtre ne doit pas oublier qu'il lui appartient; l'évêque n'est qu'un prêtre supérieur; il faut que le peuple soit en mesure de résister aux empiètements de la puissance cléricale; le pape n'est pas un élément nécessaire, puisque les fruits de l'esprit ne laissent pas de pousser dans les églises qui s'en passent.

L'idée d'hérésie et de schisme, telle que l'église l'a conçue postérieurement au siècle apostolique, est une pétition de principe et un cercle vicieux. En donnant à un théologien le titre d'hérétique, on ne fait qu'affirmer ce qui est en question.

Il est absurde d'excommunier pour une idée qui ne renferme pas une contradiction manifeste et qui, d'autre part, sans être la vérité absolue, présente des côtés édifiants.

L'église romaine ne peut soutenir ses prétentions à l'infaillibilité qu'en prouvant que le règne de cette idée a contribué à éclairer le genre humain. Or, cet effet ne s'est pas produit. Il est vrai que le catholicisme du moyen âge a été recommandable par sa ferveur et ses œuvres saintes, mais on ne peut pas se dissimuler qu'à cette époque la lumière critique était au fond d'un puits. L'orthodoxie protestante doit respecter, plus qu'elle ne le fait, toutes les formes sous lesquelles la vie chrétienne se manifestait alors, et se garder de les stigmatiser comme un retour à l'idolâtrie; elle doit les juger non d'après un idéalisme logique et abstrait, qui lui ferait faire fausse route, mais d'après les lois de l'histoire, qui lui feront reconnaître dans ces formes celles que la dévotion était naturellement conduite à revêtir. Rome, à son tour, doit comprendre qu'en ossifiant ce qui ne devait être que temporaire, elle a travaillé à son propre détriment.

L'appel des romanistes à la tradition est un sophisme, car ils donnent ce nom de tradition à des innovations sanctionnées par une prescription abusive.

Christ a permis des diversités. Les anathèmes du catholicisme sont contre sa volonté. Le rocher sur lequel repose son église, c'est la persuasion libre. La foi aveugle à une autorité infaillible est en opposition avec l'esprit de Dieu. Le Seigneur veut juger de l'arbre d'après ses fruits, et non d'après l'aveu qu'il fera de sa stérilité naturelle.

Ces thèses diverses, tirées de citations nombreuses, nous montrent que Leibniz n'était ni un crypto-catholique, ni un protestant orthodoxe dans le sens historique du mot. Il ne se dissimulait pas que ses idées n'avaient nulle chance de succès auprès de Rome, et ne devaient plaire que médiocrement à d'autres clergés. Mais il espérait beaucoup des hommes d'état de son siècle. Quelques-uns d'entre eux partageaient ses vues, et il pensait qu'à tel moment donné, il suffirait de la bonne volonté de cinq ou six notabilités éminentes pour faire cesser le schisme. L'union des églises luthérienne et réformée, accomplie en Prusse, dans notre siècle, peut être considérée comme la réalisation de quelques-unes de ses espérances. Quant à un rapprochement entre le catholicisme et le protestantisme, nous verrons plus tard que notre philosophe ne se dissimulait pas la grandeur des concessions à obtenir des deux côtés.

La seconde partie de l'introduction présente un *coup d'œil général sur la théologie de Leibniz*. Pour en donner une idée, nous continuerons à suivre le développement de M. Pichler, quitte à nous permettre quelques répétitions apparentes.

La racine de tous les maux de l'église romaine se trouve dans ses prétentions au monopole en fait de vérité et de sainteté. Un exclusisme analogue régnait au XVIIe siècle dans l'église luthérienne. Nous l'avons vu à l'occasion de la discipline dogmatique des universités. Ce régime, adouci en 1691, ne devait recevoir le coup mortel qu'en 1735, à la fondation de l'université de Gœttingue, sous l'influence d'un double courant piétiste et wolfien. Pendant la vie de Leibniz, la vieille théologie luthérienne continuait à garder le jardin des Muses, comme le dragon des Hespérides, tout en étant à son tour la fidèle servante du despotisme. Cette tyrannie était funeste à la piété non moins qu'à la science. De là les plaintes épigrammatiques et dévotes des

Fabricius, des Logau, des Puffendorff, l'opposition d'un Thomasius, frondeur par motif de science et de conscience, enfin le succès du piétisme, rapproché de la philosophie dans sa résistance à des adversaires communs.

En embrassant le calvinisme, l'électeur de Brandebourg avait hautement proclamé des principes de tolérance dont il ne voulait pas le bénéfice pour lui seul. « Les consciences sont à Dieu, disait-il; nul potentat ne saurait les forcer. Il ne suffit pas d'être pieux : il faut être juste. » Il s'en fallait toutefois que de telles vues fussent celles de tous les princes allemands.

La paix de Westphalie avait placé les réformés et les luthériens sur la même ligne. Peut-être comprirent-ils alors que sans leurs divisions cette guerre elle-même n'aurait pas été possible. Mais si les yeux de quelques-uns furent ouverts sur les dangers du fanatisme, l'effet heureux de la guerre de Trente ans fut tardif, tandis que l'effet immédiat fut désastreux. L'Allemagne demeura désunie ; le despotisme des petits princes fut consolidé ; les états catholiques se rattachèrent plus étroitement à Rome ; le clergé protestant devint complaisant envers le pouvoir ; la théologie déchut de sa haute dignité. Un empire allemand, où les confessions eussent été unies selon les principes de Leibniz sur la base d'un respect unanime pour le terrain commun et d'un respect mutuel pour les divergences, n'eût connu ni les déchirements de la guerre intestine, ni les conséquences d'une paix mal assise. Mais les idées auxquelles ce grand penseur avait été conduit en sondant les plaies de la patrie, étaient loin de se faire jour dans les esprits.

Dans l'Allemagne catholique, la théologie n'avait point d'originalité. Elle était italienne, espagnole, française, jésuite surtout. Au fond de tous ses enseignements était un vœu de destruction prononcé contre le protestantisme avec autant de haine que le serment d'Annibal.

Dans l'Allemagne protestante, la théologie était étroite. Cultivée dans les conditions que créait le système du territorialisme religieux, elle avait perdu de vue les destinées humanitaires du christianisme, et son rôle de levain. On n'y retrouvait plus le spiritualisme et le patriotisme de Luther, la sagesse et la

science de Mélanchthon. Les grands côtés éthiques de la religion étaient négligés, comme l'avait déjà remarqué Calixte. Le despotisme de la formule tenait en suspicion la science. La polémique anti-papiste elle-même, qui dominait tout, se circonscrivait à l'accusation banale d'idolâtrie, et ne présentait pas de mérite digne d'être signalé.

En face de cette théologie dégénérée, Leibniz peut être regardé à bon droit comme le fondateur d'une école nouvelle qui avait pour principe l'expérience et pour caractère l'indépendance individuelle. Aux antipodes de ceux qui regardent la science religieuse comme une affaire de métier, il voulut être lui-même au clair sur toutes les questions en litige. Laïque, il n'estimait point qu'un monopole dût lui fermer le domaine mystérieux où son regard pénétrait au delà de bien des barrières : il étudiait tout.

A seize ans (1662), ayant lu le traité de Luther *De servo arbitrio*, il voulut connaître tous les écrits importants soutenant le pour ou le contre dans cette polémique célèbre, et ne s'arrêta dans son étude qu'après avoir trouvé une solution éclectique, dont la *Théodicée* devait être plus tard le riche développement.

En 1663, il publiait son premier écrit, *De principio individui*, sa dissertation sur l'*Art combinatoire* de Raymond Lulle, sa méthode nouvelle pour l'étude et l'enseignement du droit. Dans cet essai, il recommande aux juristes l'étude de la constitution des jésuites, aux théologiens l'étude de la jurisprudence, pour que l'église protestante ne tombe pas au pouvoir des politiques.

Dans les années suivantes, il s'occupe d'apologétique, étudiant aussi bien Celse, Vanini et Servet, que Lulle, Valla, Vivès, Sarpi, et se félicite, dans une lettre au duc Jean Frédéric, d'être arrivé à des résultats qu'il utilisera plus tard.

En 1671, il entre en correspondance avec Arnauld sur la question de la justification, moins désireux des jouissances de la réfutation que des lumières trouvées dans un échange d'idées avec un illustre adversaire mis en demeure de vider son arsenal.

Plus tard il soutient des rapports analogues avec Huet, dont le rapproche une double communauté d'études, plus tard

enfin avec Bossuet; mais nous réservons ce sujet pour des chapîtres ultérieurs.

Les recherches de Leibniz à cette époque l'appelaient à fouiller dans l'ancienne scolastique. Son indépendance éclate dans l'hommage qu'il rend à une théologie détrônée depuis deux siècles, plus encore que dans les libertés qu'il prend avec elle. La scolastique, pensait-il, a été le berceau de la science moderne. On s'en est éloigné, depuis la renaissance des lettres, jusqu'à traiter plus sérieusement une syllabe de Plaute que la question des universaux. Luther et ses disciples, en s'élevant contre Aristote, ont oublié la distinction entre l'usage et l'abus. S'imaginant suivre leurs traces, les sociniens, et avec eux bien des orthodoxes, ont écarté de leurs études les questions religieuses les plus élevées, stigmatisées arbitrairement comme scolastiques. Et cependant les scolastiques eux-mêmes l'emportent en profondeur, en sagacité, en savante réserve sur beaucoup de théologiens postérieurs. Ils ont eu le mérite de poser et de discuter méthodiquement le grand problème des rapports entre la raison et la foi.

Ce n'était pas cependant un retour à la scolastique que demandait l'illustre philosophe. Il voulait une théologie nouvelle, et il avait déterminé quatre conditions capitales qu'elle devait présenter:

1° *Un caractère pratique.* La théologie ne doit pas oublier que son double but est le salut des âmes dans le ciel et le bien de l'humanité sur la terre. Sous ce dernier chef, et à cause de son influence sur les mœurs, elle se rapprochera de la jurisprudence. Elle devra toutefois s'en éloigner, en s'abstenant de chercher son fondement dans une discipline coërcitive. On travaille pour l'athéisme toutes les fois que l'on oublie que les convictions religieuses sont individuelles.

2° *Une notion du surnaturel, différente de celle de la scolastique.* La révélation est divine, mais l'appropriation de ses enseignements est un fait humain, qui ne doit pas se produire contrairement aux lois de la pensée.

3° *L'emploi d'une logique sûre.* Il est des livres théologiques qui renferment de hautes vérités, mais mal prouvées. Il ne doit

pas en être ainsi. Le théologien ne doit pas se payer de mots et se contenter d'à peu près ; il doit emprunter quelque chose à la rigueur du mathématicien.

4° *L'impartialité.* Le théologien doit éviter tout ce qui s'en écarte, particulièrement l'emploi abusif de l'argument d'autorité. Qu'il se garde de s'en servir par surprise ! Que sa bonne foi dans l'usage des documents historiques soit complète ! N'ayons pas peur de l'histoire : elle ne démentira jamais une vraie théorie, si nous n'oublions pas la loi de la continuité.

Cette impartialité, Leibnitz la voulait dans les sciences exégétiques. Là aussi il entrevit la nécessité d'une grande réforme, et la prépara en recommandant l'étude savante des textes originaux, négligée de son temps.

La théologie à laquelle Leibniz arriva par lui-même en suivant cette méthode, eut le mérite d'être chrétienne et indépendante. Fondée sur la révélation étudiée par la raison, elle s'écarte des canons de Trente et des vieux symboles protestants. Et cependant les formules des écoles y tiennent une grande place. Pourquoi ? Parce que le point de vue historique, dont il tenait grand compte, lui faisait attribuer à ces formules, à défaut d'une autorité souveraine, une immense importance ; il y trouvait les indices des évolutions parcourues par la grande pensée chrétienne ; il y voyait des moules qui avaient contenu en leur temps la vérité divine et que celle-ci était appelée tour à tour à briser et à refondre.

C'est par là que s'explique la synthèse que Leibniz cherchait entre les doctrines des deux confessions. Il eût voulu faire reconnaître officiellement aux politiques de l'Allemagne, non-seulement le droit des deux églises à subsister, mais encore leur parenté, comme églises chrétiennes. Tout son *Systema theologicum* est renfermé dans cette pensée.

C'est par là que nous nous expliquons sa double attitude de respect et d'indépendance à l'égard de la tradition, et les regards religieux et hardis qu'il porte sur le passé et l'avenir.

Il n'usait pas envers la Bible de la même liberté qu'envers la tradition ecclésiastique. On peut néanmoins signaler comme une hardiesse scientifique pour l'époque, et comme un service

rendu à la cause de la Bible, la manière dont il dégageait l'idée divine de tout anthropomorphisme irrationnel.

En fait d'ouvrages théologiques, il n'a guère publié que sa *Théodicée*. Ses autres écrits théologiques furent imprimés malgré lui, ou appartiennent à une littérature posthume.

Leibniz sentait que son siècle n'était pas mûr pour comprendre sa théologie. La postérité n'a pas été beaucoup plus juste envers lui. Des catalogues célèbres appartenant à l'encyclopédie théologique ou à l'histoire ecclésiastique ne daignent pas le mentionner. Les catholiques ne l'ont cité dans un temps que pour faire ressortir la gloire de Bossuet, tandis que les protestants, s'en rapportant à Mosheim, l'ont accusé d'indifférentisme. En 1768, l'académie de Berlin eut l'idée d'ouvrir un concours pour un mémoire sur sa philosophie et sa théologie. Le lauréat fut un Français, l'infortuné Bailly.

Le rationalisme ne le vengea pas des injustices de la vieille orthodoxie. Il le trouvait trop orthodoxe. « On ne peut pas lui reprocher d'avoir trop peu cru, » disait Herder. « Sa théologie est très peu connue, disait Lessing, il faudrait expliquer comment elle se conciliait avec sa philosophie. » Kant, Fichte, Schleiermacher et Schelling en parlaient avec froideur. Le supranaturalisme ne s'avisa de relever ses mérites qu'à l'époque de l'union des confessions protestantes en Prusse.

En France, au commencement de ce siècle, Emery et Tabaraud attirèrent l'attention sur Leibniz, dans un esprit de catholicisme conciliant. La découverte de son *Systema* (1819) conduisit le catholicisme allemand à le revendiquer. Le jésuite Doller s'exprima nettement dans ce sens. Mais ses assertions ayant été réfutées par Krug et Schultz, l'ultramontanisme prit une tout autre position. Du côté de l'orthodoxie évangélique protestante, ses travaux apologétiques ont été cités avec grand éloge par Tholuck. (1839.)

La notice savante de M. Guhrauer (1838), les travaux bibliographiques de M. Erdmann (1840) marquent le commencement d'une ère meilleure pour la gloire théologique de Leibniz. La publication récente de manuscrits inédits, due aux soins respectifs de MM. Foucher de Careil et O. Klopp, l'a illustrée d'un

nouvel éclat. Toutefois le dernier mot n'est pas encore prononcé. Leibniz n'est pas apprécié à sa juste valeur, comme auteur de la *Théodicée*, pas assez compris, comme auteur du *Systema*.

Pour justifier la première de ces assertions, il suffit de signaler le dédain superbe avec lequel l'ouvrage d'une intelligence de premier ordre a été traité par des hommes qu'un grand nom devait trouver sérieux. Kant et Hegel, en dépréciant la *Théodicée*, s'étaient du moins abstenus de plaisanteries. M. Feuerbach s'amuse à exprimer l'ennui que lui cause la vue d'un grand esprit croyant aux peines de l'autre monde, « ce vieux fiel théologique hypostasié. » M. Erdmann parle d'affaiblissement de facultés; M. Bœckh, avec des formes en apparence plus respectueuses, dépasse M. Feuerbach en persifflage. M. Schwegler ne prend pas au sérieux une œuvre d'accommodation faite pour une dame, oubliant peut-être que l'électrice Sophie était une intelligence assez hors de ligne pour s'apercevoir de l'artifice. M. Kuno Fischer, dans le même sentiment, considère cette prétendue accommodation comme une bassesse, et Leibniz comme un hypocrite, son système philosophique ne pouvant appartenir qu'à un homme qui ne croyait pas.

On a étudié plus sérieusement le *Systema* de notre auteur et ses correspondances sur les questions confessionnelles; mais là aussi il y a bien des jugements à rectifier.

En général, les catholiques allemands ne lui sont pas favorables. M. Volk le regarde comme un inconverti, M. Haffner, comme un timide qui a reculé à la vue de la lumière, M. Hefele, comme un courtisan qui n'avait pas assez de grandeur morale pour comprendre Bossuet, M. Werner, comme un amateur curieux de questions religieuses et égaré par le patriotisme allemand. MM. Walter et Reumont ont respecté en lui un chrétien convaincu ; mais ces deux savants sont des laïques.

Les écrivains français l'ont traité avec plus d'égards. Sans nous étonner de la justice éclatante que lui ont rendue les philosophes Cousin et Bartholmess, l'un critique impartial, l'autre protestant sérieux, nous mentionnerons les éloges qui lui ont été donnés, soit à un point de vue largement chrétien, soit à

un point de vue confessionnel intelligent, par des catholiques décidés tels que MM. Foucher de Careil, Albert de Broglie, Ramière, Dupanloup. En recueillant ces divers témoignages, M. Pichler constate cependant que l'ultramontanisme à été sévère envers Leibniz, et que la sympathie des gallicans a des origines qui ne tiennent pas toutes à un zèle orthodoxe pour leur église.

Les écrits théologiques de Leibniz ne peuvent être bien compris que si l'on tient un compte critique de leur date, de leur but, de leur forme, et du degré de publicité qui leur était assigné primitivement. Ainsi tel de ses opuscules, œuvre d'une époque où son système dogmatique n'était pas parfaitement arrêté, et où ses préoccupations les plus vives se portaient du côté de la jurisprudence et des mathématiques, n'a pas l'importance scientifique de sa correspondance avec Bossuet. Pour des raisons analogues, le *Systema*, destiné à indiquer la base d'un compromis semi-politique et présenté à des hommes d'état, ne peut être considéré comme aussi catégoriquement dogmatique que la *Théodicée*. La connaissance de ces données constitue une petite herméneutique qu'il faut posséder à fond pour arriver à prononcer un verdict sur la théologie de Leibniz.

LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ.

Abordons maintenant l'étude directe de cette théologie, en indiquant d'abord les quatre divisions capitales auxquelles se rapportent les études renfermées dans le volume dont nous avons à nous occuper.

I. Dieu et les moyens de le connaître (littéralement: la doctrine du divin et du surnaturel dans ses rapports avec l'élément humain et naturel).

II. Le monde.

III. L'homme.

IV. La justification et la sanctification.

I. Dieu et les moyens de le connaître.

§ 1. *Idée de Dieu, son existence.*

L'amour de Dieu est le but de la vie humaine. La connaissance de Dieu, condition de cet amour, est le but final de toute science véritable. L'importance des lumières religieuses est évidente, quand on considère les suites funestes de leur absence, l'athéisme, l'inquiétude, la peur de la mort. Quelques philosophes reprochent à la religion les maux causés par les angoisses qu'elle occasionne. L'argument ne prouve que contre eux. Ce n'est pas la connaissance de Dieu, mais l'ignorance et l'incrédulité qui produisent les terreurs serviles. Dieu est le bien suprême. Connaître le bien, c'est connaître la paix.

Jeune encore, Leibniz avait voulu montrer rationnellement la vérité des grands dogmes chrétiens, et la profondeur de la philosophie qu'ils renferment. Il ne put jamais exécuter ce dessein, et sa *Théodicée* elle-même ne le fit que partiellement.

On a souvent répété que l'existence du sentiment religieux est la seule preuve de l'existence de l'Etre suprême. Leibniz n'était pas de cet avis. Ce n'était pas qu'il eût à donner des démonstrations absolument nouvelles, ou qu'il fût satisfait de l'œuvre de ses devanciers; mais il pensait qu'en approfondissant les preuves ordinaires, on les trouverait suffisantes.

Anselme et Descartes ont prouvé l'existence de Dieu, par l'induction fondée sur l'idée de la perfection mise en parallèle avec l'imperfection du monde. Sans traiter cet argument de paralogisme, comme le faisait Thomas d'Aquin, Leibniz remarque qu'il ne démontre que la possibilité de l'existence de Dieu. Cependant, pense-t-il, il n'eût pas été très difficile d'aller plus loin, et de montrer que, lorsqu'il s'agit de Dieu, la possibilité d'existence implique nécessairement l'existence elle-même.

L'argument tiré de la contingence des êtres visibles, et de la nécessité d'un être éternel dont ils dépendent, suffit aussi pour établir l'existence de Dieu, pourvu que l'on éclaircisse la notion

de substance, et que l'on établisse que la matière ne peut avoir été produite que par l'esprit. Autrement on donnerait prise au matérialisme, ou l'on admettrait l'unité de substance. Le spinosisme s'est formé à la faveur de l'obscurité où l'on avait laissé cette question.

Leibniz reconnaît qu'il y a du bon à prendre dans tous les grands métaphysiciens qui ont étudié le problème de la cause première, sans excepter Bayle et Hobbes; mais tous ont manqué de précision dans l'analyse des idées sur lesquelles ils s'appuyaient. Il ne veut pas que l'on voie en Dieu la substance des choses, comme Spinosa, ou la nécessité aveugle et par là immorale, comme les épicuriens. Il faut s'élever à l'idée d'ordre moral. Dieu n'est pas uniquement le géomètre et le mécanicien du monde matériel: il est le politique suprême qui gouverne le monde moral, d'après des principes et en vue d'une fin qui appartiennent au domaine moral. Il ne faut pas s'en tenir à la téléologie dualiste du platonisme, mais accepter la notion chrétienne de substances diverses obéissant à une volonté divine. Là est le germe de la grande doctrine de l'harmonie préétablie.

Pour prouver l'existence de Dieu, il ne faut pas se borner aux inductions du naturalisme: elles peuvent retenir les esprits dans une ornière matérialiste. Il faut suivre, comme les mathématiciens, une logique spiritualiste. Ceux-ci font tout reposer sur un principe indépendant du monde sensible, l'identité. Ce principe seul ne peut, sans doute, conduire à reconnaître l'existence de Dieu. Mais il en est un second qui le complète et qui nous aidera: c'est le principe de la raison suffisante. Sans ce principe, on ne peut expliquer d'aucune manière la nature. Avec ce principe, on ne pourra expliquer la nature qu'en remontant à Dieu.

Leibniz reconnaît la valeur de l'argument prouvant l'existence de Dieu d'après celle de la loi morale, en faisant intervenir l'idée de la nécessité d'un législateur. Cette valeur lui paraît toutefois morale, comme l'argument lui-même, plutôt que métaphysique. Les prémisses employées établissent moins l'existence de Dieu que l'impossibilité de subsister à laquelle serait condamnée la morale, si l'on supprimait l'idée de Dieu.

Il reprochait aux théologiens philosophes qui l'avaient précédé d'avoir isolé la question de l'existence de Dieu, en la séparant de celle de ses attributs. Or c'est par ce dernier côté seulement que l'idée de Dieu a des conséquences importantes pour la vie humaine. Nous ne reproduirons pas l'enchaînement de preuves par lequel Leibniz établissait successivement l'éternité, la toute-présence, l'omniscience, la sagesse parfaite de l'Etre absolu, sa souveraineté dans le monde moral, la nécessité de lui obéir, de se confier en lui, de l'aimer. Dans cette série de développements, il fait remarquer les coïncidences de la théologie naturelle et de l'enseignement biblique ; il arrive enfin aux résultats suivants.

Moïse avait l'idée de Dieu et de ses attributs. Jésus seul a vu la corrélation parfaite qui existe entre sa justice et sa bonté ; il en a montré les grandes conséquences pratiques, donnant à la religion naturelle l'autorité sans laquelle elle ne peut régner sur le genre humain.

Les philosophes païens ont travaillé à arrêter la chute de la religion naturelle compromise par les superstitions. Ils n'ont pu résister aux réactions sacerdotales. Jésus les a vaincues par son sang.

Les vues de Leibniz sur le paganisme tiennent le milieu entre celles du rationalisme et celles de l'ancienne orthodoxie protestante. Il n'admet nullement que le christianisme n'ait fait qu'élargir l'horizon des intuitions religieuses, mais il ne ravale pas systématiquement le paganisme. Il ne croit pas qu'il eût éteint toute notion de religion naturelle. Les païens ont ignoré ce qu'ils ne pouvaient connaître, la création et la résurrection ; mais ils ont eu des idées élevées sur les rapports de l'âme humaine avec Dieu. Soyons indulgents ; maints philosophes chrétiens, entre autres Locke, ont souvent été au-dessous de Platon en spiritualité.

Les développements que Leibniz donne à ses idées sur Dieu et ses attributs débordent le domaine de la religion purement naturelle sans emprunter cependant la méthode autoritaire des anciennes dogmatiques. On y remarque une intuition chrétienne et originale du monde supérieur, et une tendance cons-

tamment éthique. Dieu veut ce qu'il y a de plus parfait, donc nous devons entrer dans ses desseins avec un esprit de joie et de liberté dépassant la résignation fataliste des philosophes païens. La théologie et la morale de Leibniz sont contenues dans cet enthymème, dont les deux termes n'avaient jamais été aussi fortement accentués avant lui, sur le terrain de la haute pensée.

Nous avons déjà fait allusion à l'importance qu'il mettait à la question des perfections de Dieu. Toutes les erreurs morales lui semblaient avoir pour origine l'oubli de cette doctrine fondamentale. Dans la manière dont il l'expose, nous retrouvons la distinction célèbre entre les perfections incommunicables et les perfections communicables. L'usage qu'il fait de cette distinction pourrait nous fournir des citations propres à réduire à néant l'observation satirique de M. Feuerbach : « La théologie de Leibniz n'est que de l'anthropologie. »

On a fait sur cette théologie une plaisanterie qui n'est pas du meilleur goût, en représentant les monades inférieures de Leibniz s'arrangeant comme elles peuvent avec la monade supérieure, jusqu'à ce que celle-ci vienne à son tour, comme elles, se heurter contre l'arrière-fond du tableau, c'est-à-dire contre l'absolu. Raisonner ainsi c'est ne vouloir rien comprendre au rôle créateur que Leibniz assigne à la monade supérieure; c'est tranformer gratuitement un théologien chrétien en un philosophe atomiste.

§ 2. *Raison et révélation. Science et foi.*

Vouloir borner la puissance de Dieu à la mesure de nos vues, c'est attribuer à notre intelligence une portée infinie, ou faire de Dieu un être fini. Le rationalisme absolu est athée. Pénétré de ces idées, Leibniz se trouve sur le chemin qui conduit au supranaturalisme biblique. La négation d'un ordre de choses surnaturel ou la confusion de cet ordre avec celui de la nature lui apparaît comme une aberration plus grave que celles qui dans un sens inverse, s'étaient produites au temps de la scolastique.

Le vrai, le bon, le juste consiste dans l'accord des choses avec les vues de l'intelligence divine et non pas avec celles de l'homme borné. Ce n'est pas qu'il n'y ait en nous des rayons de la lumière divine, mais sans admettre avec les ultra-luthériens que notre entendement soit totalement obscurci, il faut reconnaître l'insuffisance de la raison humaine.

Au temps de la venue de Jésus, la lumière brillait au sein des ténèbres pour préparer son œuvre. Cette lumière naturelle brille encore, ainsi que l'ont reconnu les scolastiques, plus larges sur ce point que maints théologiens d'une époque postérieure.

Il ne suffit pas de prouver historiquement l'existence d'une révélation : il faut, jusqu'à un certain point, en démontrer la vérité interne et se garder de croire qu'on la glorifie en affirmant qu'elle est en désaccord avec la raison. Arnauld a mal défendu le dogme de la présence réelle en accordant que, quoique divin, il demeure irrationnel. Sans doute, la raison en se limitant à son propre terrain, ne peut donner une démonstration rigoureuse de la trinité et de l'incarnation. Mais ce n'est pas là ce qu'on lui demande. Faire ce qu'elle peut, c'est-à-dire montrer que ces dogmes ne renferment point de contradiction, qu'à ce titre leur vérité est possible, voilà son œuvre. M. Bœckh a vu là de l'ironie ; c'est une supposition arbitraire. Il est vrai que Leibniz a montré la possibilité de soutenir certaines doctrines sur lesquelles son opinion n'était pas arrêtée. Il l'a fait dans un esprit de paix pour montrer que les explications respectives que les églises ont données des dogmes fondamentaux ont le droit d'être tolérées dans la chrétienté et ne doivent pas empêcher l'union sur une base plus large. Mais il ne s'est jamais avancé à démontrer sophistiquement ce qu'il repoussait sans réserve, et il y a eu des variations dans sa pensée

Nul n'a affirmé plus hautement la distinction entre les choses supérieures à la raison, et les choses qui lui sont contraires. L'infini échappe à notre intelligence, et cependant nous sommes appelés à le rencontrer partout, même dans la nature. Le dernier mot ne peut jamais être prononcé. La formule algébrique qui explique un phénomène physique ne correspond pas

d'une manière adéquate à la réalité concrète. Il y a toujours un milieu où l'action des causes connues est modifiée par des obstacles latents que l'on ne connaît jamais à fond. Il en est ainsi, à plus forte raison, dans les hautes régions où nous étudions l'action divine.

Et cependant Leibniz ne recule pas devant ce principe : « C'est par la raison que nous croyons. » Qui veut, en principe, d'une foi aveugle, n'a pas de raison pour préférer la Bible aux livres sacrés des musulmans ou des Indous. Il ne faut pas renoncer à la raison. Les sectateurs de religions spéciales ont le tort de n'accepter son témoignage qu'à bénéfice d'inventaire. Ils s'en servent tant qu'elle marche de conserve avec leurs croyances; mais lorsqu'ils voient un désaccord, ils contestent sa compétence et recourent à cette défaite : « C'est un article de foi. » Ils devraient remarquer que les adhérents des cultes qu'ils repoussent peuvent user du même procédé pour déclarer leurs dogmes inattaquables. Il faut procéder autrement, et partir du principe que la vérité religieuse est toujours d'accord avec la raison, puis chercher cet accord et se mettre en mesure de le faire connaître.

Il y a deux sortes de vérités, les unes absolues et éternelles, les autres positives. Au nombre des premières se placent les théorèmes des mathématiciens, les règles de la logique, les notions fondamentales de la métaphysique. Le contraire de ces vérités serait l'absurdité. Par vérités positives, Leibniz entend la notion des lois que Dieu a établies en vertu de sa volonté, et qui, par le fait de cette dépendance, pourraient être abolies et par là n'exister pas. La foi ne peut, sous aucun prétexte, s'élever contre les vérités éternelles. Quant aux vérités positives, elles doivent être constatées d'après des procédés spéciaux, sur lesquels nous aurons à revenir.

Il faut distinguer la *droite raison* et la *raison corrompue*. La première conduit à un enchaînement rigoureux de vérités ; la seconde mêle à ses opérations les préjugés de l'esprit et les erreurs que la passion suggère. On sera dirigé par la droite raison si l'on a soin de n'admettre aucune thèse sans preuve et d'exiger que les preuves soient en bonne forme. Traiter la

droite raison d'utopie, c'est ouvrir la porte au scepticisme. Ne regardons pas le scepticisme comme la condition forcée de l'esprit humain ; c'est par suite de cette supposition que le catholicisme n'a vu de salut pour la cause de la vérité que dans le recours aveugle à un tribunal infaillible. Mais cette théorie de l'infaillibilité repose elle-même sur un cercle vicieux qui ramène au scepticisme. L'infaillibilité de ce tribunal ne pouvant être prouvée que par une raison faillible, elle restera toujours douteuse au point de vue même de ceux qui en proclament la nécessité. On ne gagne rien à faire fi de la raison et à nier l'immutabilité des lois de la pensée.

C'est pour fonder le supranaturalisme et non pour l'écarter que Leibniz procède ainsi. Toutefois, à l'occasion de la révélation, il établit une distinction sinon analogue du moins parallèle à celle qu'il a posée à propos de la raison. Ce que Dieu communique à l'homme inspiré n'est pas identique à ce que l'homme inspiré transmet comme révélation. Ce dernier doit se servir du langage humain; il ne peut faire appel qu'à des notions auxquelles l'homme arrive par ses facultés. Il faudrait que les hommes eussent un sixième sens pour qu'un prophète pût leur faire connaître exactement ses perceptions ineffables.

Le système de l'harmonie préétablie n'exclut point la doctrine de l'inspiration. Leibniz, qui va jusqu'à reconnaître quelque chose de supérieur dans certaines intuitions de visionnaires modernes, reconnaît l'illumination divine chez les prophètes de l'Ancien Testament. Mais il remarque que la nature des objets contemplés dans leurs visions est en rapport avec leur vie, et il y voit une accommodation providentielle. Amos a des visions de berger, Daniel des visions d'homme d'état. Quant au rapport de la prophétie avec l'événement, Leibniz lui donne toute la valeur apologétique qu'il avait dans l'ancienne orthodoxie; il y voit une histoire anticipée qui ne peut venir que de Dieu : « La prophétie du détail est un miracle que le diable même ne peut imiter. »

Si la raison seule ne peut prouver les dogmes mystérieux tels que la trinité, elle peut du moins montrer qu'ils sont logiquement possibles, et les justifier par des arguments analogi-

ques qui ont leur valeur, mais qu'il ne faut pas pousser au-delà de leurs limites apologétiques. La raison doit porter sur l'ordre divin révélé dans l'Ecriture le jugement que Socrate portait sur les œuvres d'Héraclite. « Ce que j'en ai compris m'a plu : le reste me plairait, sans doute, si je le comprenais.»

« Ce qui en nous est contraire aux mystères n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres. » (*Théodicée*, § 61.)

« Ce que l'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu ne sont que des apparences... La foi triomphe des fausses raisons par des raisons solides qui nous l'ont fait embrasser. » (*Ibidem*, § 42.)

« Plus la raison et la révélation sont d'accord, mieux vont les choses. Il y a toujours des choses révélées, choses de fait et d'histoire, qui ajouteront quelque chose aux enseignements de la raison. Mais donner entrée à un ennemi sous prétexte que nous ne croyons pas trop un ami, ce serait insensé. » (*Réfutation inédite de Spinoza.*)

« Le vrai ne peut combattre le vrai. Toute théologie qui, fière de sa vérité, voudrait s'opposer à la philosophie serait fausse. » (*Ibidem.*)

La question des rapports de la raison et de la révélation l'avait occupé toute sa vie. Cependant il parlait avec modestie du résultat de ses recherches, et voyait encore des points à résoudre. Tous les philosophes qui ont repris cette question depuis Kant ont-ils fait de même?

Il regardait la question du surnaturel comme relativement facile sur le terrain de l'abstraction, comme épineuse sur le terrain concret. La raison, maîtresse sur son bord quand elle affirme ses droits, est moins compétente devant tel problème donné. Il distinguait d'autre part entre les arguments logiques et les motifs de croire. Ceux-ci ne doivent jamais servir de fins de non-recevoir protégeant des affirmations irrationnelles. Ils n'en demeurent pas moins suffisants s'ils se produisent sans paralogisme. Autrement, la religion ne serait pas accessible aux

simples : « Lorsqu'on est assuré d'une vérité, on n'a pas besoin même d'écouter les objections. » (*Discours de la conformité*, etc., § 40.)

Le mépris pour les mystères n'était pas à ses yeux un indice de force d'esprit. Comme d'autres observateurs religieux, il avait remarqué l'alliance fréquente de l'incrédulité et de la superstition, et il citait à ce propos des anecdotes piquantes. Quant à sa sincérité dans la profession de sa foi aux grands dogmes traditionnels, nous n'avons pas le droit de la révoquer en doute devant ses déclarations positives, notamment devant sa correspondance avec le landgrave Ernest. Rejetant les doctrines papistes, et accusé pour cela de n'être pas chrétien, il affirma catégoriquement et laconiquement la trinité, l'incarnation, l'eucharistie et la résurrection des corps. « Je conçois ces choses comme possibles, et puisque Dieu les a révélées, je les tiens pour véritables. » La révélation, selon lui, était à la raison ce que l'expérience est au calcul abstrait, lorsqu'il s'agit de constater les lois de la physique.

§ 3. *Les miracles.*

Leibniz croyait aux miracles. Si MM. Kuno Fischer et Feuerbach ont accrédité des doutes sur ce fait, ces doutes ne peuvent tenir devant les citations positives à l'aide desquelles nous sommes en mesure de reproduire la théorie ferme et lumineuse, supranaturaliste et philosophique qui résume ses vues sur cette question controversée en son temps comme aujourd'hui.

Les jésuites avaient abusé du principe qui pose les miracles comme preuves de la doctrine qu'ils accompagnent. Accréditant mille récits superstitieux pour établir que le catholicisme avait le pouvoir d'en faire, ils lui procuraient l'occasion d'un triomphe facile sur le protestantisme qui n'en fait pas.

Leibniz niait les miracles modernes; il affirmait ceux de l'histoire biblique. Les citations justificatives sont superflues. Ce que l'on conteste, en effet, ce n'est pas l'authenticité des paroles que nous rappellerions, mais la sincérité de Leibniz. L'es-

prit de sa philosophie, a-t-on dit, repousse l'idée du miracle. Donc il doit l'avoir rejetée, et ne l'a respectée que par des motifs de prudence.

La conclusion n'est pas seulement hasardée, injurieuse pour le caractère d'un grand homme : elle est fausse, et il est aisé de montrer que la croyance aux miracles se conciliait avec le système de l'harmonie préétablie.

Les lois de la nature sont constantes, pensait Leibniz, mais la nature a des trésors cachés. C'est un bel atelier dont nous ne connaissons que le vestibule. Dans le domaine même des choses créées, il existe des êtres supérieurs à l'homme. Que l'un d'eux intervienne dans les affaires du monde, cela est si loin d'être contradictoire en soi au point de vue métaphysique, qu'à peine y verrons-nous un miracle. Ce sera un fait pleinement naturel, mais d'un ordre supérieur entre ceux de son genre. Cette réflexion conduit Leibniz à regarder les angélophanies comme les plus croyables d'entre tous les miracles.

Notre regard n'aperçoit pas toujours la liaison entre l'ordinaire et l'extraordinaire, mais ce n'est pas une raison suffisante pour mettre en doute l'existence de cette liaison. « Nous ne voyons que désordre dans un assemblage de points marqués comme au hasard sur une feuille blanche. Qui oserait dire cependant qu'ils ne répondent pas à une certaine courbe régulière et savante, connue du mathématicien suprême? »

Non-seulement les lois de la nature ne nous sont pas toutes connues. Pour régulières qu'elles soient, elles n'en obéissent pas moins au Dieu qui les a créées, et qui peut les modifier en vertu de sa souveraineté, dans un but spécial de sa sagesse. L'ordre de la nature est une habitude de Dieu. Or Dieu serait-il le seul être qui n'eût pas la possibilité de « sortir de ses habitudes? » Leibniz ne le pense pas.

Mais ici se présentent de hautes questions, et particulièrement celle-ci : Les miracles sont-ils nécessaires, ou arbitraires? Dans le premier cas, le miracle conserve son historicité, mais il perd son importance métaphysique et religieuse. Dans le second cas, la souveraineté de Dieu est glorifiée, mais aux dépens du grand principe de l'harmonie. Leibniz admet entre ces

deux points de vue l'un et l'autre représentés par d'anciens apologètes la synthèse suivante.

Dieu est au-dessus de la nature. Le miracle proprement dit n'est pas l'œuvre d'un ressort caché dans le mécanisme de la création, et agissant sous une pression impulsive, analogue à celle que le sens vulgaire voit dans l'action de l'âme sur le corps. La raison immédiate du miracle est dans la volonté divine. On ne doit pas non plus comparer l'action de Dieu dans le miracle à celle d'un industriel qui remonte ou répare une machine qu'il a faite, car il s'agit ici d'un mécanisme perpétuel et bien fait. Si le miracle s'accomplit dans l'ordre physique, il n'a pas pour cela une nécessité physique. Ce n'est pas en vue des « besoins de la nature, » mais de « ceux de la grâce » que Dieu l'opère. L'occasion qui le provoque doit être cherchée dans le monde moral. Les miracles sont une œuvre de la liberté divine et non de la fatalité matérielle. Ils ne heurtent pas nos idées quand nous nous rappelons l'action continue de Dieu.

Du reste, soyons sobres en fait d'explications recourant au miracle. N'exaltons pas la bonté de Dieu aux dépens de sa sagesse. Admirons le miracle primordial, la création. Ne voyons pas des interventions célestes dans le son des cloches et l'alignement des nuages. Le vrai miracle est celui qui explique une chose inexplicable autrement.

De cette théorie rapidement esquissée, il résulte que, tout en maintenant les éléments précieux renfermés dans deux explications opposées, Leibniz ne regarde le miracle ni comme naturel, ni comme arbitraire. Cette dernière explication est contraire à l'esprit dominant de sa philosophie et de sa théologie. L'autre lui est antipathique, à cause de ses affinités avec le panthéisme. « Cela n'irait-il pas encore à faire de Dieu l'âme du monde, que de prétendre que toutes ses opérations sont naturelles comme celles que l'âme exerce dans le corps? Ainsi Dieu serait une partie de la nature. » (*Lettres de Leibniz et de Clarke*, § 111.)

En conséquence de cette même théorie, Leibniz admet en principe les miracles de l'Ecriture sainte; il affirme d'une manière générale sa foi à ceux du Nouveau Testament; il s'exprime

très catégoriquement sur ceux qui ont marqué la naissance de Jésus-Christ, sur l'incarnation, et « quelques autres actions de Dieu. » Nous devons rappeler cependant que la théorie spéciale en vertu de laquelle il admet pleinement les angélophanies, tout en les déclassant de prime abord, le conduit à procéder de même pour d'autres miracles, dont il respecte l'historicité, mais en les jugeant plus ou moins librement sous le rapport de leur grandeur. C'est dans cette catégorie qu'il fait rentrer le miracle des noces de Cana, dont il donne une explication sommaire. « De tels miracles ne le sont que comparativement et par rapport à nous, comme nos ouvrages passeraient pour miraculeux auprès des animaux s'ils étaient capables de faire leurs remarques. » (*Théodicée*. P. III, § 249.)

(*A suivre.*)

J.-J. DUFOUR, pasteur.

LE

CALVINISME POLITIQUE EN FRANCE

SA THÉORIE ET SA LITTÉRATURE

PAR

G. DE POLENZ[1].

Nous avons déjà présenté dans le *Compte-Rendu* une analyse développée de la première partie de *l'Histoire du calvinisme français*, de M. de Polenz[2]. La seconde partie de ce remarquable ouvrage, aujourd'hui terminée, a pour champ la période comprise entre la conjuration d'Amboise (1560) et l'édit de grâce de 1629, période durant laquelle les calvinistes prirent aux luttes et aux agitations politiques du royaume la part la plus active. Cette *Histoire du calvinisme politique* ne comprend pas moins de quatre volumes.

Dans l'un d'entre eux, l'auteur, interrompant la narration des faits, se propose soit de rechercher les principes et les idées qui expliquent le rôle politique du calvinisme en France, soit d'examiner de près les principaux écrits de ses adhérents. C'est ce curieux travail, la portion la plus originale peut-être des savantes recherches de M. de Polenz, que nous allons étudier, sans nous dissimuler toutefois que nous abordons une tâche difficile, et en avertissant nos lecteurs que l'analyse d'un livre destiné lui-même à en résumer beaucoup d'autres présentera forcément bien des lacunes.

[1] *Geschichte des politischen französischen Calvinismus*, von Gottlob von Polenz. IIter Theil. *Der politische französische Calvinismus im Begriff und seine Litteratur*. Gotha, 1860. 1 vol. in-8, XV et 480 pages.

[2] *Compte-Rendu*, Tom. I, pag. 239 à 289.

I

AVANT LA SAINT-BARTHÉLEMY.

La parole puissante de Luther, émancipant l'état, rompit le dualisme créé par la hiérarchie romaine entre celui-ci et l'église. Elle eut néanmoins pour résultat d'ébranler le pouvoir civil, que, jusqu'alors, tout en le dominant, l'église avait protégé. En Allemagne, la rupture des princes avec Rome relâcha les liens qui les rattachaient à l'empire. Bien des hommes, il est vrai, furent conduits, par suite, à s'insurger, à leur tour, contre l'autorité de leurs souverains; mais leurs excès même donnèrent à la Réformation allemande un enseignement salutaire, et celle-ci, se moulant dans les formes aristocratiques et monarchiques des états où elle s'était développée, sut garder un caractère paisible et conservateur.

Néanmoins, d'une manière générale, la Réformation, et, en particulier, celle que nous nommons luthérienne française, renfermait un principe révolutionnaire. Depuis plus d'un siècle, victorieuse dans ses luttes contre les communes et la féodalité, la monarchie, en France surtout, inclinait vers l'absolutisme. Cette tendance engendra un sourd mécontentement, que le retour à l'étude de l'antiquité classique et les recherches sur l'organisation politique du moyen âge, ainsi que sur la théocratie de l'ancienne alliance, contribuèrent encore à alimenter. Ce mécontentement reçut de la Réforme l'impulsion extérieure dont il avait besoin pour se transformer en réaction.

Les circonstances locales de la Suisse imprimèrent dans cette contrée au mouvement inauguré par Zwingle un caractère directement opposé à celui de la Réformation allemande. En France, le contraste avec cette dernière eût été moins grand si, dans ce pays, la Réforme avait trouvé un Luther pour la prêcher et un souverain disposé à lui prêter son concours. Les éléments d'opposition au pouvoir civil que renfermait le mouvement rénovateur se propagèrent donc plus lentement sur le sol français; ils y poussèrent, en revanche, des racines plus profondes, et Calvin lui-même en subit l'influence.

La constitution des églises de France favorisa ces éléments dans une certaine mesure. Contraint par la persécution à ne chercher qu'en lui-même les moyens de subsister, le calvinisme dut, en composant l'église de l'ensemble des fidèles, lui assurer une base large et solide, que toutes les violences de ses ennemis fussent impuissantes à renverser ; il donna ainsi naissance à un organisme ecclésiastique plein de vitalité et réellement démocratique. Ne pouvant, toutefois, se borner à la défensive, le calvinisme devint en même temps agressif, et, dans ses rapports avec l'état, dangereux pour celui-ci et révolutionnaire.

Il importe, il est vrai, de remarquer que le christianisme lui-même et le luthéranisme agirent sur les organismes politiques, le premier comme dissolvant et le second comme principe transformateur. Aussi, écartant de notre sujet l'étude de ce double chef d'accusation également élevé contre le calvinisme, examinerons-nous seulement la position hostile de ce dernier vis-à-vis des formes de gouvernement et son influence générale sur elles. Ces faits tiennent-ils à l'essence même du calvinisme, ou est-ce involontairement qu'il a pris cette position et exercé cette influence? Telle est la question que nous devons élucider.

Le calvinisme.

1. *Calvin.*

Le dernier chapitre de l'*Institution chrétienne*, intitulé: *Du gouvernement civil*, renferme l'exposé des vues politiques de Calvin. « Le royaume spirituel de Christ, dit le réformateur, et l'ordonnance civile sont choses fort distantes l'une de l'autre.» Cependant entre ces deux domaines il ne doit pas y avoir opposition; car le royaume spirituel commence déjà sur la terre. L'Ecriture nous montre dans les souverains les protecteurs des fidèles; elle enseigne que le ministère des rois a été établi de Dieu. Les vues théocratiques de Calvin faisaient disparaître à ses yeux les différences entre les diverses formes de gouvernement. Tout en signalant les avantages d'une constitution aristocratique modérée, il montre combien sont coupables ceux qui, par la volonté de Dieu, obéissent à des princes, s'ils cherchent à

secouer leur autorité. Chacun doit être soumis aux supérieurs qui exercent le pouvoir dans le lieu où il vit. L'autorité civile est non-seulement une charge, mais une *dignité*, faisant de ceux qui en sont revêtus des représentants de Dieu; comme tels il faut les honorer. Lors même qu'elle tombe entre des mains indignes, nous ne devons point mépriser ceux qui la possèdent, ni leur refuser obéissance.

A ces vues de Calvin se rattache, en effet, tout naturellement le devoir de l'obéissance passive de la part des sujets, sous la seule réserve du principe théocratique. La parole de Dieu nous enjoint d'obéir aux mauvais princes aussi bien qu'aux bons; d'après ses enseignements, c'est du Seigneur que Nabuchodonosor, par exemple, avait reçu la puissance, et il faut rendre aux plus cruels tyrans eux-mêmes l'honneur dont Dieu a jugé bon qu'ils fussent entourés.

D'autre part, par suite de ses idées théocratiques au sujet de l'état et de sa dignité, Calvin se faisait des conditions que doivent remplir les gouvernements un idéal qu'aucun de ceux-ci ne pouvait réaliser. D'après sa théorie de l'état chrétien, il ne suffisait pas que la loi de Dieu fût acceptée par le pouvoir civil d'une manière générale et extérieure; elle devait, suivant le principe apostolique: *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*, le pénétrer tout entier. Dans l'application, ce principe avait une portée d'autant plus inquiétante que Calvin interprétait la loi divine d'après ses propres connaissances. Les études de jurisprudence qu'avait faites le réformateur et ses rapports avec plusieurs savants distingués lui fournirent pourtant l'occasion d'étendre ses vues, tout en leur donnant plus de profondeur. La répulsion des souverains et du clergé contre toute réforme qui eût aspiré à réaliser son système rapprocha Calvin du peuple et donna à ses idées une teinte démocratique. Mais auparavant déjà, après avoir vu en France les églises réformées naître au milieu des échafauds et des bûchers, il avait été témoin à Genève de l'épanouissement simultané de la liberté politique et de la liberté religieuse. Lorsque Farel le retint dans cette ville, il vit dans l'adoption de la théocratie l'ancre de salut de la petite république; toute son intelligence et son énergie furent mises

en œuvre pour l'y faire triompher. A Strasbourg, des idées analogues fermentaient au sein de la communauté française à laquelle il se joignit durant son exil, et, d'accord avec Calvin, ses membres fondèrent une église sur la base théocratique. Cette circonstance ne pouvait que fortifier davantage encore le réformateur dans ses principes, et, après son retour à Genève, il y reprit et y acheva son œuvre interrompue; mais immenses étaient les obstacles contre lesquels il dut lutter, et ce furent eux apparemment qui le firent incliner vers la forme républicaine.

Cette préférence n'avait rien que de naturel de la part d'un homme établi dans un état républicain, et qui d'ailleurs comptait parmi les souverains de son temps les ennemis les plus acharnés de sa doctrine. Conclure de là que ses principes étaient antimonarchiques et subversifs serait prouver qu'on le connaît fort mal. Bien autrement dangereuse était la maxime: *Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*, dans l'extension que lui donnait Calvin, d'autant plus que, d'après ses idées théocratiques, il soumettait non en droit, mais en fait, l'état à l'église. Mais cette maxime, qui devait en réalité l'appliquer? en d'autres termes, qui était l'église? Les fonctionnaires ecclésiastiques sortis du sein de la démocratie par le moyen des colloques et des synodes. Aussi vit-on les calvinistes, tout en donnant à la constitution de leur église une empreinte aristocratique et fédérative, lui conserver, d'autre part, une teinte démocratique. De ces deux principes, le plus menaçant pour l'état était sans contredit le premier, et la Réforme, embrassée surtout par les nobles, pouvait réveiller chez eux les souvenirs de leur antique indépendance féodale. Tant que les calvinistes, au temps du colloque de Poissy, nourrirent quelque espoir de voir la France embrasser leur foi, l'influence de ce dangereux levain ne se fit pas sentir; mais il en fut autrement lorsque, après la paix d'Amboise, les perfides cruautés exercées contre les protestants provoquèrent une réaction de la part de ces derniers.

Les catholiques ne pouvaient accepter les arrêts d'une église qui, après avoir paru faire table rase, remplaçait l'ancienne autorité de Rome par celle de ses docteurs, de ses pasteurs et de

ses anciens. Ils découvrirent bientôt un danger pour l'état dans la restriction que renfermait la confession de foi calviniste relativement à l'obéissance due au pouvoir civil : « moyennant que l'empire souverain de Dieu demeure en son entier. » (Art. 40.) Calvin, il est vrai, n'a jamais tiré de l'ordre apostolique la conséquence que, si des princes attaquent la religion, on peut secouer leur autorité. Il s'opposa à l'entreprise de La Renaudie ; il blâmait l'emploi de la force, désapprouvait même que l'on recourût à la ruse pour délivrer des fidèles captifs, et les lettres écrites par lui, en temps de persécution, aux chrétiens d'Angers et à ceux d'Aix, leur déconseillaient toute résistance. Cependant, par son système théocratique, le réformateur a exercé une influence indirecte sur le calvinisme politique. Les appels à la piété individuelle que renfermaient ses écrits devaient encore le mettre en contradiction avec le pouvoir civil. Il faisait, par exemple, aux croyants, un devoir d'émigrer, même contre la défense de leur souverain, pour aller chercher au dehors l'aliment spirituel, s'ils ne pouvaient le trouver dans leur patrie.

De plus, ne pouvant appliquer hors de Genève son système théocratique, Calvin se trouvait placé par là dans des rapports un peu difficiles avec tous les autres états, notamment avec les monarchies. Envisagées à part, quelques malheureuses exagérations auxquelles il se laissa entraîner ont pu faire passer le calvinisme pour très-dangereux ; c'est ainsi qu'un historien moderne, Leo, a vu dans l'*Institution* la source du torrent révolutionnaire qui, plus tard, a submergé l'Europe. Dans son *Commentaire sur Daniel*, Calvin remarque que, plus les monarchies s'agrandissent, plus l'anarchie se répand dans le monde ; puis, dans plusieurs passages isolés, il se livre, contre les monarques eux-mêmes, à des attaques directes. Leur orgueil, leur tyrannie, leur cruauté, leur conduite perfide sont violemment censurés par lui, et il relève avec une mordante ironie le contraste qui existe entre leurs mœurs et leurs actes et le titre dont ils s'affublent de *rois par la grâce de Dieu*. Rien de plus mensonger que cette formule ; que des serviteurs de Dieu osent leur dénoncer leurs péchés, et les souverains croiront la majesté di-

vine lésée en leurs personnes. Entre Darius, roi *païen*, ami et protecteur de Daniel, et les rois du XVIe siècle, qui s'intitulent *catholiques*, *très-chrétiens* ou *défenseurs de la foi*, il existe une différence toute à l'avantage du premier. « Les princes de la terre, dit encore le réformateur, se dépouillent eux-mêmes de leur pouvoir lorsqu'ils s'élèvent contre Dieu; ils ne sont pas même dignes d'être comptés au nombre des hommes. Il convient plutôt de leur cracher sur la tête que de leur obéir s'ils sont assez impudents pour dépouiller Dieu de ses droits. »

En résumé, si l'on apprécie sans esprit de parti ces exagérations de Calvin, — tout homme de génie que domine une grande idée dépasse parfois la juste mesure, — on reconnaîtra que son système théocratique prête seul le flanc aux objections. Encore faut-il, pour soulever celles-ci avec succès, se borner à vouloir que l'église exerce sur l'état une bienfaisante influence, sans prétendre identifier les exigences de ces deux domaines.

2. *Bèze.*

Déjà plus mêlé que son maître aux luttes politiques, Théodore de Bèze, opposé au début à la conjuration d'Amboise, s'en fit l'avocat lorsqu'elle eût éclaté, et, après la mort du duc de Guise, de regrettables paroles furent prononcées par lui au sujet de cet assassinat. A ce moment, il faut le dire, la tyrannie des princes lorrains et les horreurs de la persécution avaient poussé à bout les hommes les plus distingués du parti calviniste, qui, cédant à leur indignation, flétrirent, dans de violents pamphlets, ce régime oppresseur. Dans cette polémique, la royauté ne put rester épargnée, et les cruautés de la cour, comme les hautes prétentions de la théocratie de Calvin, ramenant vers les âges de l'ancienne alliance l'attention des disciples de ce dernier, leur rappelèrent ces redoutables jugements que, sous l'économie juive, le Seigneur accomplissait, au moyen du bras de l'homme, contre les souverains impies.

En principe déjà, Bèze dépasse légèrement la limite posée par Calvin. Dans la partie de sa confession de foi relative à l'obéissance au pouvoir civil, il distingue deux catégories de re-

proches que ce dernier peut encourir : 1° L'autorité peut, comme telle, se trouver condamnée de Dieu, en tant que contraire aux lois et à la constitution. Si, toutefois, on modifie légalement cette dernière, l'autorité usurpatrice deviendra par là légitime ; tel fut le cas pour César. 2° Le dépositaire de l'autorité peut être personnellement coupable. Ici, deux cas sont possibles : Si quelqu'un s'empare du pouvoir au mépris des lois ou opprime un souverain étranger, l'autorité légitime, ou, à son défaut, tout particulier doit profiter des moyens que Dieu lui fournit pour affranchir sa patrie ; néanmoins, quand, dès l'abord, on s'est soumis au tyran, on n'a qu'une chose à faire : implorer du Seigneur le secours et la délivrance. Si des souverains légitimes sont impies, cruels et immoraux, les corps représentatifs et les hauts dignitaires de l'état trahiraient la patrie en ne leur faisant pas opposition ; mais les autorités subordonnées et les simples particuliers doivent se borner à la prière et aux larmes. Qu'on ne voie point là un désaccord avec le précepte : « Obéissez à Dieu plutôt qu'aux hommes ; » autre chose est de ne pas obéir à l'autorité, autre chose de lui résister.

Bèze distingua toutefois bien mieux que les calvinistes postérieurs l'essence de la constitution du peuple d'Israël de ses formes. Consulté, en 1566, par la classe de Neuchâtel pour savoir si les pasteurs doivent censurer l'autorité lorsqu'elle « condamne un homme que Dieu déclare absous, » ou qu'elle absout, au contraire, un coupable : condamner ou absoudre, tel fut le sens de sa réponse, est du ressort de l'autorité civile ou politique, et il faut soigneusement distinguer entre les lois temporaires des Israélites et les lois immuables de la justice. Pourtant, un magistrat qui absout des impies, des meurtriers ou des adultères, manque évidemment à son devoir ; il est de l'office des pasteurs de le lui rappeler en secret, et, s'il le faut, en public, mais à condition qu'ils agissent sans passion et ne se permettent jamais d'accuser sans connaître suffisamment les faits. Dans une autre circonstance, Bèze énonça l'avis que si la cruauté ou l'ignorance de l'autorité empêche les progrès du règne de Christ, la prière, les larmes et la pénitence doivent être les armes de l'église, et que les autorités inférieures ont

alors pour tâche de protéger la vraie religion avec modération, mais avec fermeté.

Les faits entraînèrent le réformateur bien au delà de ces principes. Quand le meurtre de François de Guise eut débarrassé les réformés de cet implacable ennemi, Bèze, sous la première impression de joie que lui causait cette délivrance, qualifia de « martyr » l'assassin du duc, Poltrot, qui avait été écartelé. Et, chose plus frappante encore, longtemps après l'événement, il écrivit ces paroles : « Si, dans le feu de cette juste guerre, j'eusse pu moi-même, par ruse ou par force, me débarrasser de Guise, la chose aurait été légitime et je ne m'en serais pas excusé. » Le sentiment de Bèze devint bientôt celui de tous les calvinistes; aussi un historien catholique, Le Laboureur, a-t-il accusé ces derniers, et surtout leurs ministres, d'avoir, par leurs écrits et leurs discours, préparé l'assassinat du duc. Selon lui, ils glorifièrent ce crime de la manière la plus indigne, en sorte qu'au milieu de tant d'esprits qu'ils s'appliquaient à exciter, il est vraiment remarquable qu'il ne se soit trouvé qu'un Poltrot. Le Laboureur n'accuse ni Coligny, ni les autres chefs protestants d'avoir eu part au meurtre; mais il pense que Bèze et quelques-uns de ses collègues le conseillèrent et cherchèrent ensuite à en faire partager la responsabilité à tout leur parti.

Une lettre soi-disant écrite de Rome à la reine-mère au sujet de cet événement, et attribuée à l'ex-évêque de Nevers, Spifame, montre à quel point le calvinisme reproduisait alors le type de l'Ancien Testament. Poltrot fut, selon l'auteur de cette pièce, un instrument choisi par le Seigneur pour abattre la tyrannie du duc. Sa conduite rappelle celle de Moïse, qui, poussé par l'Eternel à délivrer son peuple, tua l'Egyptien. Sa dissimulation (l'assassin s'était fait passer pour l'un des serviteurs de sa victime) est justifiée par de nombreux exemples de l'histoire sainte et de l'histoire profane. « Pour nous, conclut l'auteur, poussés par l'Esprit de Dieu et reconnaissants de ses bienfaits, ainsi qu'Israël assiégé dans Béthulie, nous célébrerons tous d'une même voix les louanges du Seigneur. »

Tels étaient, dans la première période du calvinisme politique,

le langage et les écrits de plusieurs de ses pasteurs, et bien des gentilshommes et des magistrats municipaux, moins imbus qu'eux des doctrines théocratiques, s'y associaient également. L'attitude du calvinisme en face de la monarchie devint ainsi de plus en plus menaçante. Nous ne voyons point, toutefois, dans cette situation un fait isolé, particulier à la France et au calvinisme ; au contraire, nous y reconnaissons l'influence plus générale d'un milieu, d'une atmosphère historique qui eût sûrement agi sur toute autre religion et sur toute autre église. Le grand mouvement religieux du XVIe siècle dirigea avant tout cette atmosphère sur la France ; mais son action se combina avec celle de plusieurs autres courants, les uns hostiles à la Réforme, les autres fort différents d'elle. Pour arriver à une appréciation exacte du calvinisme politique, il est donc juste de tenir compte de l'influence exercée sur lui par le fanatisme et la démagogie, par les magistrats et les savants catholiques, et par d'autres éléments encore.

Influences qui ont agi sur le calvinisme politique français.

INFLUENCES PROTESTANTES.

1. *Luther et Mélanchton.*

Si l'on étudie Luther dans ses rapports avec les souverains, on le trouvera tel que son caractère essentiellement allemand et son respect pour la tradition et pour les institutions établies pouvait le faire supposer. Fort différent de Calvin, il est supérieur à celui-ci ; mais l'histoire montre que cette différence entre les deux réformateurs était *inévitable.*

Calvin n'a point prononcé de paroles semblables à celles que, en 1522, Luther, quittant la Wartbourg contre l'avis de l'électeur de Saxe, écrivit à ce prince : « Je me rends à Wittemberg sous une protection plus puissante que celle d'un électeur.... Bien loin de désirer que Votre Altesse me protége, je voudrais plutôt la protéger moi-même.... Celui qui a le plus de foi est celui qui protége le plus, etc. » Mais cette naïve épître d'un

digne et loyal Allemand s'adressait à un autre Allemand également digne et loyal. Si Calvin avait écrit une lettre pareille, qui, parmi les hommes haut placés de son pays, eût pu comprendre son langage? L'ensemble de ses ouvrages, notamment sa célèbre dédicace à François Ier, atteste, du reste, l'accord des deux réformateurs sur ce point.

Cet accord est à peu près le même aussi quant à la sévérité des jugements portés sur les rois par l'un et par l'autre. Bien des paroles de Luther, les suivantes, par exemple, ne le cèdent guères en rudesse à celles de Calvin dont il a été question plus haut: « Dieu a rendu nos princes fous, en sorte qu'ils pensent pouvoir ne faire et n'ordonner à leurs sujets que ce qui leur plaît... Je demande à tous les chrétiens de prier Dieu pour ces misérables souverains aveuglés.... Le Turc est dix fois plus prudent et plus pieux que ne le sont nos princes. »

Sous le rapport du droit de résistance à l'autorité, Luther et Calvin diffèrent davantage. Cependant, lors de la conclusion de la ligue de Smalkalde, le premier qui, jusqu'alors, s'était prononcé contre ce droit, fut décidé par les juristes à changer d'avis, et un écrit sorti de sa plume conseilla de refuser au gouvernement l'appui que celui-ci demandait pour la guerre. D'après son ancienne manière de voir, qu'il a exprimée dans son écrit de 1523 sur le *Pouvoir civil*, un prince ne doit point employer la force contre l'autorité souveraine, et, en temps de persécution, il ne doit résister que par la confession de la vérité. Ce ne fut pas sans répugnance que Luther modifia ses vues à cet égard; en 1539, il disait qu'au fond ce n'est pas contre l'empereur que doit être dirigée la résistance, mais contre le pape et les évêques, qui se servent de lui comme d'un moyen de tyrannie pour faire opposition à l'Evangile.

Les vues de Mélanchton se rapprochent beaucoup de celles de Bèze, et on peut remarquer, de plus, entre ces deux hommes le rapport que l'un et l'autre furent beaucoup plus mêlés à la politique que ne l'avaient été leurs maîtres. Selon Mélanchton, il est permis de tuer un tyran: 1° Si celui-ci est un simple particulier qui s'efforce de renverser les autorités légitimes; 2° S'il est en charge et commet contre ses subordonnés

des actes d'une injustice et d'une cruauté notoires. Hors ces deux cas, conformément à l'avis des jurisconsultes et aux prescriptions de la divine parole, il faut demeurer dans la soumission aux autorités. L'équité, qui nous fera supporter les fautes auxquelles les expose la faiblesse humaine, ne doit point cependant nous entraîner à une condescendance contraire aux ordres de Dieu. Il importe d'ailleurs de distinguer entre les choses et les personnes. St. Paul aimait les lois de l'empire romain sans aimer pour cela Caligula et Néron, qu'il abhorrait plutôt comme des instruments du diable. N'excusons pas les vices sous prétexte de respecter les institutions établies de Dieu, et n'argumentons pas de la haute position des tyrans pour tolérer leurs atrocités.

En ce qui concerne le droit de résistance, l'ordre *établi de Dieu* dont parle St. Paul (Rom. XIII, 2) n'existe que dans le cas où l'autorité est légitime. D'une manière générale, le droit naturel, qui est en même temps un droit divin, autorise chacun à résister à la violence et lui en fait parfois un devoir.

2. *Magdebourg et l'Ecrit de Magdebourg.*

La résistance que rencontra en Allemagne, à Magdebourg surtout, l'interim imposé par Charles-Quint, ne resta pas sans influence sur le calvinisme politique en France, et, à ce titre, elle a droit à notre examen. L'empereur, qui avait sans peine gagné les princes à ses vues, brisa l'opposition des villes impériales en plaçant à leur tête des autorités oligarchiques; mais rien ne put vaincre l'aversion des pasteurs contre les usages catholiques maintenus par l'interim, et, si leur opposition eût trouvé un point d'appui suffisant, elle aurait rendu à la cause protestante les services les plus signalés. Ce point d'appui, Magdebourg sembla un moment le leur offrir. Mise au ban de l'empire en 1547, cette ville combattait à la fois pour sa liberté civile menacée et pour la liberté religieuse ; Amsdorff et Flacius Illyricus s'y trouvaient, et le compromis impérial pouvait compter les pasteurs magdebourgeois parmi ses plus violents adversaires. Ces hommes, les vrais luthériens de l'époque,

avaient une manière de voir fort rapprochée de celle des calvinistes français. Du précepte : ***Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes***, ils déduisaient, leurs publications l'attestent, des conséquences presque identiques à celles qu'en tiraient ces derniers, et la chose est d'autant plus frappante que les philippistes ou amis de Mélanchton se trouvaient dogmatiquement bien moins éloignés du calvinisme que ne l'étaient les luthériens purs.

Presque tous les écrits publiés à Magdebourg renferment la distinction déjà signalée par nous chez Bèze entre l'autorité supérieure et les autorités subordonnées, et enseignent que si la première est tyrannique, les secondes peuvent et ***doivent*** prendre contre elle la défense des sujets. L'autorité supérieure déposant, parce qu'il se refuse à mal agir, un magistrat qui lui est subordonné, n'est pas, disent-ils, instituée de Dieu, mais du diable. Les théologiens magdebourgeois s'adressèrent aux militaires pour les engager à ne pas prendre les armes contre eux, mais à imiter les chrétiens des armées romaines, qui refusaient de marcher contre leurs frères en la foi. Leurs écrits n'épargnent pas plus l'autorité de l'empereur que les pamphlets calvinistes ne ménagent celle des puissants et des princes. Ils vont jusqu'à appliquer à ce souverain le reproche d'Elie à Achab : « Tu es l'homme qui trouble Israël » (1 Rois XVIII, 18), et à le menacer du jugement de Dieu et des peines temporelles et éternelles qu'imploreront contre lui ceux dont il se fait l'oppresseur.

L'héroïsme religieux des Magdebourgeois excita en Allemagne le plus vif enthousiasme, et lorsque, en 1551, ils se rendirent à l'électeur Maurice, ils conservèrent, avec leurs privilèges, le sentiment que leurs efforts ne resteraient pas inutiles à la sainte cause pour laquelle ils avaient lutté. En France et hors de France, malgré la controverse de la cène, qui séparait déjà les deux confessions, les sympathies en leur faveur furent nombreuses aussi chez les calvinistes, et elles grandirent encore dans la suite lorsque les publications magdebourgeoises fournirent aux réformés français des arguments à l'appui de leurs théories politiques.

L'important ouvrage communément désigné en France sous

le nom d'*Ecrit de Magdebourg*, et dont le vrai titre était : *Des droits des souverains sur les sujets et des devoirs des sujets envers les souverains*, parut, à ce qu'on présume, en 1550. Très analogue, quant au fond, au *Junius Brutus*, de Languet, qui le surpasse toutefois en hardiesse, il serait, si sa date est exacte, antérieur à ce dernier ouvrage, ce qui démontrerait que les idées dont il s'agit avaient également pris naissance en Allemagne. Bien qu'on ne puisse conclure de là que ce livre ait, à lui seul, exercé sur le calvinisme une influence décisive, il est à croire que les réformés de France, Languet, en particulier, s'empressèrent d'adopter, tout en les accentuant davantage, les théories de l'écrit de Magdebourg. Cet ouvrage est-il réellement antérieur au *Junius Brutus?* Nous le croyons, bien que diverses circonstances extérieures ne laissent pas cette priorité à l'abri de toute discussion ; mais, lors même qu'on n'admettrait pas notre manière de voir, il resterait toujours certain que Languet a retrouvé dans l'écrit de Magdebourg les idées développées par. lui dans son *Junius Brutus*, et cela nous autoriserait encore à admettre qu'un rapport intérieur existait alors entre les idées politiques des calvinistes français et celles des luthériens allemands.

L'*Ecrit de Magdebourg* pose dix questions, que nous reproduisons, en indiquant brièvement les réponses qu'il fait à chacune d'elles :

1° Est-il permis d'obéir à toutes les autorités sans exception, comme à Dieu ? — Oui, pourvu qu'elles n'ordonnent rien d'impie ni d'injuste. Les ordres impies feraient transgresser les commandements de la première table de la loi, et les injustes se trouveraient en désaccord avec la conduite que la charité prescrit envers le prochain.

2° Les autorités sont-elles tenues de rendre compte à leurs sujets de toutes leurs lois ou prescriptions ? Non, sans doute.

3° Jusqu'où s'étend le devoir de ne point obéir aux ordres impies et injustes des autorités ? — La réponse à la première question indique déjà cette limite. Ainsi, tous les hommes pieux doivent refuser d'assister à la messe, quand le magistrat veut les y contraindre ; ils doivent, au contraire, suivant l'exemple

de la véritable église, aller entendre la parole de Dieu dans les saintes assemblées.

4° Que doit, en bonne conscience, faire un homme pieux quand, sans lui enjoindre des choses mauvaises, l'autorité tient envers lui une conduite injuste? — S'agit-il d'une autorité inférieure? qu'il en appelle à l'autorité suprême. S'agit-il d'un magistrat inférieur qui, contre la volonté de l'autorité suprême, fasse violence à un autre magistrat subordonné comme lui? que ce dernier s'arme des lois pour lui résister. S'agit-il enfin de l'autorité supérieure? qu'à l'exemple de Jésus et des martyrs, il endure tout de la part de cette dernière.

5° Des sujets peuvent-ils, sans offenser Dieu, opposer une juste résistance à la tyrannie de l'autorité supérieure, et même, s'il le faut, la repousser par les armes? — Les peuples étant évidemment plus anciens que les princes, ce sont ces derniers qui ont été créés pour ceux qu'ils gouvernent et non l'inverse; l'autorité doit donc être rappelée à son devoir et censurée si elle s'en écarte. En ce qui concerne la résistance aux tyrans, bien des gens recommandent la patience et les prières au point de «condamner comme de faux chrétiens ceux qui ne tendent pas le cou pour se faire égorger.» Sans doute la patience chrétienne, la prière et la repentance sont les vraies armes à employer; les peuples opprimés sont, néanmoins, en droit de recourir à d'autres moyens encore. Les tyrans ne doivent point être regardés comme une autorité légitime, quoique Dieu permette souvent leur triomphe comme châtiment pour les pécheurs ou comme épreuve pour les fidèles. Aussi l'auteur ne condamne-t-il point sans réserve «ces meurtriers des tyrans, qui, souvent, chez les Grecs, recevaient des récompenses distinguées.» Les délivrances racontées dans le livre des Juges ne doivent point non plus, selon lui, être tenues pour si extraordinaires qu'elles ne puissent jamais servir de modèles. Si l'autorité légitime qui devrait chasser un usurpateur est de connivence avec lui ou reste dans l'inaction, tout particulier a le droit d'agir pour défendre la constitution de son pays. Librement sanctionnée par qui de droit, l'usurpation primitive peut toutefois devenir légitime.

6° Quel est le devoir des sujets envers leur souverain légitime quand sa conduite est tyrannique ? — La Bible et l'exemple des premiers chrétiens enjoignent aux simples particuliers l'obéissance passive ; mais les autorités subalternes et les magistrats placés au-dessus d'elles ont le devoir de contrôler l'autorité suprême. Pouvant être punis et destitués par le roi s'ils remplissent mal leurs fonctions, ils sont tenus, à leur tour, de lui résister ou même de le déposer, si l'excès de sa tyrannie l'exige. « Prends cette épée, disait Trajan au commandant de sa garde, et tire-la pour moi, si je gouverne bien, mais contre moi, si je gouverne mal.» A l'appui de ses vues, l'auteur invoque l'histoire des Grecs, des Romains et des Israélites ; il estime la constitution de ces derniers, qui avaient Dieu seul pour monarque, la plus parfaite qui ait jamais existé. Les meilleurs souverains ont abusé de leur puissance, et si on ne parvient, en bridant la royauté, à empêcher quelques-uns des maux qu'elle entraîne, elle est beaucoup plus nuisible qu'avantageuse au peuple. C'est très à tort que quelques personnes déduisent du discours dans lequel Samuel énumère aux Israélites les privilèges que s'arrogera sur eux leur roi un prétendu droit royal; quoique désignés par Dieu, David et Salomon durent encore être élus par le peuple, et ce dernier pouvait punir le monarque infidèle à son devoir. L'histoire moderne montre de même que dans plusieurs pays on s'est attaché à limiter le pouvoir royal. Le magistrat qui, personnifiant l'autorité souveraine, recevait le serment du roi d'Aragon, lui adressait ces paroles : «Nous, qui valons autant que vous, et qui pouvons plus que vous, nous vous élisons roi.» En France, jusqu'au temps de Hugues Capet, les états possédaient le droit de déposer leur souverain, lorsqu'ils avaient contre lui quelque sujet de plainte, et bien que depuis longtemps, il n'ait pas été fait usage de cette prérogative, il en est toujours resté des traces. Les états peuvent légitimement résister à un tyran et le punir ; le droit naturel et l'analogie le démontrent. Toute convention peut, en effet, en vertu du droit naturel, être rompue avec l'assentiment des intéressés si les circonstances l'exigent, et la violation publique du contrat est pour cela une circonstance suffisante. D'autre

part, il y a analogie entre les droits du peuple et ceux des particuliers, et la protection que les lois civiles accordent à ceux-ci ne peut être refusée à celui-là.

7° Que faire si, grâce à la connivence, à la crainte ou à la mauvaise volonté de la majorité des états, un tyran réussit à les empêcher de se réunir? — La question est difficile et ici se place pour les sujets le devoir de la repentance, de la patience et de la prière. Les particuliers peuvent néanmoins recourir aux autorités intermédiaires qui ont le droit de convoquer les états. Le recours aux alliés et aux amis du royaume leur est aussi permis.

8° Comment se comporter envers un prince qui surcharge ses sujets d'impôts lourds et injustes? — Un prince avare ou prodigue ne doit pas pour cela être immédiatement regardé comme un tyran.

9° Les sujets doivent-ils conclure des pactes avec leurs princes? — Oui, même dans une bonne monarchie, la simple volonté du prince ne saurait suffire aux sujets.

10° Peut-on enfin, sous les restrictions et réserves qui précèdent, opposer la force à la tyrannie qui opprime la vraie religion et résister aux persécutions? — La religion, affaire de conscience, ne doit point, dira-t-on, se défendre par les armes, et l'Ecriture sainte distingue avec soin les royaumes de ce monde et le royaume spirituel de Christ. Cependant l'opposition entre eux est-elle si grande que les moyens de défense autorisés pour les choses temporelles ne puissent être employés en matière de religion? L'auteur ne le pense pas, et l'Ancien Testament lui fournit tout un arsenal de raisons à l'appui de sa thèse; il est moins heureux pour le Nouveau, où il ne trouve qu'un seul passage qui lui soit favorable (1 Tim. II, 2), et passant à l'histoire ecclésiastique, il s'y embrouille tout à fait. Il conclut en décernant le titre de martyrs non-seulement aux hommes qui ont combattu par la patience la tyrannie des adversaires de la vérité, mais encore à ceux qui, s'appuyant sur les lois ou les faisant respecter, « ont consacré leur bras à Dieu pour défendre la vraie religion. »

3. Jean Poynet.

A la suite des influences *luthériennes* qui ont agi sur le calvinisme français, nous devons encore en signaler une, venant aussi du dehors, mais qui, quoique protestante, ne peut précisément passer pour *réformée*.

Jean Poynet, évêque de Rochester, puis de Winchester, homme savant et pieux, fut contraint, au temps de Marie la Sanglante, de se réfugier à Strasbourg, où il mourut en 1556. Sous l'influence de la persécution, ce prélat, au fond plus luthérien que calviniste, composa, sur le sujet qui nous occupe, un ouvrage d'une grande hardiesse. Intitulé: *Court traité sur la puissance politique et sur la vraie obéissance que les sujets doivent aux rois et aux autres autorités civiles*, le livre de Poynet traite en premier lieu de l'origine, du but, de l'usage et des obligations de la puissance temporelle. C'est de Dieu que procède le pouvoir de faire et d'exécuter les lois; les instruments nécessaires dans ce but sont eux-mêmes nommés *dieux* par l'Ecriture sainte, ce qui prouve à la fois leur haute position et leur responsabilité. Si celui qui fait tort à un seul individu est digne de châtiment, combien ne devra-t-on pas punir celui qui fait tort à tout un royaume? C'est pour les sujets un devoir de ne point rester soumis à une autorité injuste et impie, et Poynet censure avec force ceux de ses compatriotes qui, effrayés par les violences de la reine Marie, étaient retournés à la messe. Les souverains et les autres chefs politiques n'ont point sur leurs sujets une autorité illimitée; ils sont soumis aux lois de Dieu et à celles du pays. Mais jusqu'à quel point leurs sujets sont-ils tenus de leur obéir? Dieu seul a droit à une obéissance sans bornes; quant aux rois et aux princes, simples membres de l'état, s'ils ne s'inquiètent pas du bien de tout le corps, ils peuvent être retranchés et remplacés par d'autres. Ici se place naturellement la discussion du célèbre *droit royal*, que l'on fonde très à tort, selon l'auteur, sur le passage 1 Samuel VIII, 11-18: *Voici comment vous traitera le roi qui régnera sur vous: il prendra vos fils*, etc.

Il est permis de déposer un mauvais souverain et même de tuer un tyran. L'histoire des rois de l'Ancien Testament et l'histoire moderne abondent en exemples de ce genre; agir ainsi est donc faire une chose juste et d'accord avec les jugements de Dieu. La loi naturelle et le droit des païens conduisent au même résultat. Christ ayant ordonné que tout arbre qui ne porte pas de bons fruits soit coupé et jeté au feu, veut, à plus forte raison, qu'on retranche l'arbre qui en porte de mauvais. Néanmoins la parole de Dieu ne démontre pas qu'un simple particulier puisse exécuter un acte de ce genre. Si les chrétiens n'ont pas une législation spéciale pour punir les tyrans, c'est que, trompé par les serments et les promesses de ces derniers, le peuple leur a laissé prendre une puissance excessive. Cependant des lois de ce genre ne sont pas nécessaires; les prescriptions relatives aux crimes des particuliers sont applicables à ceux des souverains, et Dieu lui-même a donné l'exemple de la punition des rois pervers. Si lés défenseurs naturels du peuple, les nobles en particulier, ne peuvent ni ne veulent agir contre ses oppresseurs, il faut recourir aux ministres de la parole de Dieu, qui ont le droit d'excommunier les souverains aussi bien que le peuple. Enfin, au défaut des divers moyens qu'il vient d'énumérer, Poynet, chez lequel la conscience chrétienne reprend le dessus, rappelle que la repentance et la prière sont, pour renverser les tyrans, la ressource suprême des chrétiens.

II. INFLUENCES CATHOLIQUES.

1. *Fanatisme.*

Bornons-nous à rappeler quelques traits de la réaction qui, provoquée par le fanatisme catholique, devait fatalement aboutir à la Saint-Barthélemy.

Avant la conjuration d'Amboise, Simon Vigor, curé de Saint-Paul à Paris, prêchait qu'il fallait massacrer tous les huguenots. Auparavant déjà, en 1554, Le Picart, doyen de Saint-Germain-l'Auxerrois, conseillait, du haut de la chaire, à Henri II, de paraître incliner vers le luthéranisme pour avoir l'occasion

de rassembler les adhérents de cette secte et de les exterminer. Le jésuite Auger et l'aumônier de Charles IX, Sorbin de Sainte-Foy, tinrent une conduite analogue. Après la célèbre entrevue de la reine mère et du duc d'Albe, à Bayonne (1565), puis après l'assemblée des notables à Moulins (1566), le bruit qu'un plan avait été formé pour faire périr les chefs protestants parvint jusqu'aux oreilles de ces derniers, qui s'en plaignirent. De nombreuses violences exercées contre les réformés le confirmèrent bientôt et coïncidèrent avec la retraite du chancelier Lhospital, chef du parti modéré.

L'idée que la Saint-Barthélemy n'a pas été préméditée de longue main est actuellement soutenue ; néanmoins les germes de ce forfait existaient dans cette déplorable époque comme sont répandus dans l'air ceux d'une maladie pestilentielle. Ils se trouvaient dans la réaction catholique provoquée par la Réforme et dans le fanatisme populaire excité par les prêtres. Dès 1563, les Guises avaient projeté de massacrer à Paris tous les suspects ; grâce au système de bascule adopté par la reine-mère, ce plan échoua, sans peut-être que les calvinistes en eussent eu connaissance. Au reste, les rancunes et les rivalités de famille inspiraient, autant que le fanatisme, la conduite des Guises. Ils formèrent, en 1565, contre les Montmorency et les Châtillon, une ligue qui demeura sans résultat, vu l'opposition de la cour ; mais, tout en conseillant au roi de la dissoudre, Montluc engagea ce prince à en former une autre dont il se ferait lui-même le chef. Enfin, après la paix de Saint-Germain, un projet de ce genre fut de nouveau agité du haut des chaires, dans le peuple et à la cour. Charles IX certifia au cardinal légat Alessandrino, neveu de Pie V, qu'il ne voulait conclure le mariage de sa sœur Marguerite avec le roi de Navarre que pour « tirer vengeance des ennemis de Dieu et châtier les rebelles. » Le 24 février 1572, le roi et sa mère écrivirent au pape dans le même sens, et, s'il faut en croire le cardinal d'Ossat, qui raconte ce fait dans sa correspondance, Alessandrino, à la nouvelle du massacre de la Saint-Barthélemy, s'écria : « Dieu soit loué ! le roi de France a tenu parole. »

Si donc le crime du 24 août 1572 n'a pas été le résultat d'un

plan prémédité de longue main, il y avait de bonnes raisons pour croire que ce crime aurait lieu. C'est ce que les calvinistes durent d'autant plus naturellement admettre qu'une foule de catholiques étaient du même avis, et il y a dans cette circonstance sinon une justification, du moins une excuse pour les dispositions hostiles des réformés à l'égard du pouvoir.

2. *Démocratie.*

Non-seulement la démocratie catholique dépassa de beaucoup en audace la démocratie calviniste; mais, durant le moyen âge, elle fraya, en quelque sorte, la voie à cette dernière. Citons quelques faits à l'appui de cette assertion.

Dans ses luttes avec les souverains et les hauts dignitaires ecclésiastiques, c'est chez le peuple que Grégoire VII chercha son point d'appui; ses successeurs restèrent fidèles à cette tradition, et, durant tout le moyen âge, se perpétua l'alliance entre les représentants de la théocratie et l'élément démocratique. Thomas d'Aquin, dans son livre *De regimine principum*, conseille d'apporter à l'élection d'un roi une prudence qui empêche la monarchie de dégénérer en tyrannie. Si cette dernière existe, il faut la supporter, pour peu qu'elle soit tolérable, de crainte de plus grands maux; il est cependant permis, dans certaines circonstances, de s'élever publiquement contre un tyran. Quand un peuple a le droit d'élire son roi, il peut aussi déposer ce dernier, s'il abuse de sa puissance. En agissant ainsi, le peuple n'est pas infidèle à son souverain; c'est, au contraire, celui-ci qui, par sa conduite, a mérité la rupture du pacte conclu entre lui et la nation. Si les moyens humains ne suffisent pas pour procurer la délivrance, le peuple doit se repentir de ses péchés et implorer le secours de Dieu, qui peut changer le cœur des tyrans ou les faire disparaître. Enfin, tout en donnant la préférence à la forme monarchique, vu la corruption de la nature humaine, Thomas relève les avantages de la constitution républicaine. St. Bonaventure, de son côté, déplore de voir placer à la tête des peuples des hommes incapables de les gouverner.

« Malheur aux royaumes, s'écrie-t-il, quand le droit héréditaire place des enfants sur le trône ! »

Au XV[e] siècle, Jacob Legrand censura en chaire l'immoralité de la cour avec une violence excessive. Après l'assassinat du duc d'Orléans, un franciscain, Jean Petit, entreprit, en présence du roi, la justification du meurtrier, et soutint que tuer un tyran est une chose permise et même méritoire. Malgré la condamnation de cette doctrine par l'évêque, la faculté de théologie et le parlement de Paris, le franciscain, que favorisaient le duc de Bourgogne et le peuple, obtint gain de cause, à tel point que l'arrêt du parlement fut cassé et que l'évêque dut se rétracter. Sous Louis XI, les discours insolents du franciscain Fradin et d'Olivier Maillard, qui se sentaient appuyés par le peuple, restèrent également impunis, et, sous Louis XII, Maillard renouvela contre la royauté de violentes attaques. Enfin, peu avant la Réforme, Guillaume Pepin, moine d'Evreux, s'exprimait ainsi dans ses prédications : « Les rois sont dissipateurs et cruels ; ils attentent à la liberté de leurs sujets et justifient ainsi les révoltes ; car les sujets ont pour eux le droit divin qu'a créé la liberté. » Pepin appelait même de ses vœux le temps où il n'y aurait plus ni rois ni princes.

3. *Magistrats et savants.*

Plusieurs années avant la Saint-Barthélemy, un magistrat catholique, Etienne de La Boëtie, conseiller au parlement de Bordeaux, homme à la fois distingué par ses talents et par son caractère, écrivit un livre dépassant en hardiesse tout ce que, en France du moins, a jamais affirmé le calvinisme. Dans cet ouvrage, intitulé : *De la servitude volontaire, ou le Contr'un*, La Boëtie se demandait si la monarchie mérite réellement de figurer au nombre des formes de gouvernement. Comment peut-il se faire que le nom d'un seul homme, souvent le plus lâche et le plus efféminé de la nation, exerce assez de prestige pour que des millions de ses semblables, « enchantez et charmez, » se plaçant sous son joug, subissent ses extorsions et ses cruautés ? Cet « hommeau, » dit l'auteur, n'a que deux yeux, deux

mains et un corps, rien que n'ait le moindre d'entre vous, sinon l'avantage que vous lui accordez de vous anéantir. Vous êtes vous-mêmes les complices du brigand qui vous pille, de l'assassin qui vous égorge, et pour vous affranchir, il vous suffirait de le vouloir. Les animaux eux-mêmes semblent nous crier : « Vive la liberté! » Comment donc l'homme, né pour être libre, a-t-il perdu tout souvenir de son état primitif et tout désir de le reconquérir? « Je pense, pour ma part, conclut La Boëtie, qu'à Dieu tout libéral et débonnaire, rien n'est si contraire que la tyrannie, et qu'ici-bas déjà il a réservé quelques punitions spéciales aux tyrans et à leurs complices. »

Le *Contr'un* attaquait, au fond, bien moins l'abus du principe monarchique que ce principe lui-même. Tel était alors, surtout dans les rangs de la magistrature, le sentiment de beaucoup d'hommes distingués, chez lesquels on n'eût pu voir ni des amis du calvinisme, ni des fauteurs d'anarchie. Un pareil fait a sans doute pour cause cet élément révolutionnaire qui, nous l'avons vu, existait déjà avant la Réformation, et dont le mouvement classique de la Renaissance favorisa les progrès. Montaigne en fut, au XVI[e] siècle, le principal représentant. En outre, le parlement étant le gardien naturel des droits du peuple contre la couronne, comme de ceux de la couronne contre la hiérarchie, cette position même l'entraînait à se rattacher aux vieux souvenirs et à poursuivre un idéal trop absolu. La liberté, de plus en plus comprimée dans le présent depuis Louis XI, se frayait une issue dans le domaine du passé. Peut-être aussi, dans cette tendance, y eut-il une protestation contre l'arme dangereuse que le célèbre livre du *Prince*, de Machiavel, avait mise entre les mains des souverains. L'esprit d'opposition de la magistrature se développa, du reste, davantage encore au siècle suivant et dépassa toute mesure durant la minorité de Louis XIV.

III. INFLUENCES DIVERSES.

Réunissons sous ce chef quelques autres influences encore, qu'un coup d'œil historique rétrospectif nous appelle à relever

comme pouvant avoir agi sur le calvinisme politique français.

Il est fort douteux que Tertullien ait, comme on l'a prétendu, admis la légitimité du ***droit de résistance***, contrairement à Augustin et à la plupart des Pères de l'église. Chez Augustin, en revanche, on trouve des déclarations presque semblables aux assertions qui ont le plus choqué chez Calvin, en particulier le passage bien connu : « Supprimez la justice, et que seront les empires, sinon de grandes bandes de voleurs ? que seront ces dernières, sinon de petits empires ? » Il est certain, en tout cas, que de bonne heure déjà, le droit de résistance a été affirmé soit en théorie, soit en pratique. Les monarchies absolues n'apparurent que peu de temps avant la Réforme ; au moyen âge régnait l'idée libérale de la représentation du peuple.

Jean de Salisbury, disciple et ami de Thomas Becket, estimait qu'un peuple durement traité par son souverain ne doit pas pour cela cesser de le respecter. Mal agir contre les princes est, dit-il, le crime le plus rapproché du sacrilége, et il faut obéir aux rois d'un caractère difficile comme à ceux qui sont bons. Quoique favorable à la monarchie élective, il ne se prononce pas contre la succession héréditaire, à moins que, par leur obstination à suivre une mauvaise voie, les princes eux mêmes ne préparent leur chute. A côté de ces assertions s'en trouvent toutefois d'autres d'une beaucoup plus grande portée. Il est non-seulement permis, mais juste de tuer les tyrans. L'usurpateur qui se place au-dessus des lois commet un crime de lèse-majesté et les défenseurs du droit doivent s'armer contre lui. Le tyran est l'oppresseur du peuple ; tandis que le prince reproduit l'image de la divinité, il offre, lui, celle de la méchanceté du diable. Notre théologien s'efforce de prouver que l'Ecriture autorise et même approuve le meurtre des tyrans, lors même que pour l'exécuter on recourt à la ruse ; il cite à ce propos les exemples de Jahel et de Judith. Toutefois, nul ne doit préparer la chute du souverain auquel il a prêté serment. D'ailleurs les tyrans, instruments dont Dieu se sert pour exécuter ses justes décrets, seront un jour détruits par le Seigneur lui-même s'ils persévèrent dans leur méchanceté.

La ***Grande Charte*** anglaise, octroyée par Henri Ier, contenait

une disposition remarquable. Un certain nombre de barons élus par leurs pairs devaient, quand le roi ou ses fonctionnaires commettaient quelques abus, en réclamer le redressement, et, s'il n'était pas tenu compte de cette demande, la nation entière pouvait contraindre le monarque à lui rendre justice. Dans le royaume d'Aragon, un magistrat, portant le nom de *justicia*, représentait d'une manière permanente la nation et le droit qu'avait celle-ci de défendre ses priviléges si le souverain osait les violer ; il assistait à l'élection du roi et recevait son serment.

Commines remarque, dans ses *Mémoires*, combien sont dangereuses et redoutables la sottise et l'ignorance des princes. Quel recours auront des sujets, si Dieu ne leur vient en aide, contre un souverain assez puissant pour tout soumettre à sa volonté ? Un roi a-t-il le droit d'établir des impôts sans le consentement de ceux qui doivent les payer, et, lorsqu'il veut faire la guerre, ne sera-t-il pas bien plus fort s'il l'entreprend avec l'assentiment de ses sujets? Qui remplira l'office de juge pour punir les actes coupables des princes et des hauts dignitaires? Il est donc indispensable, pour les maintenir dans la crainte et l'humilité, que chaque souverain ait « son contraire, » c'est-à-dire un autre prince ou un peuple dont il redoute l'opposition.

Thomas Morus, dans sa célèbre *Utopie*, énonce des idées toutes républicaines, et même fort rapprochées du socialisme et du communisme. A la conduite des princes qui, toujours fort préoccupés d'arrondir leurs états, le sont beaucoup moins de les bien administrer, l'auteur oppose le tableau du pays idéal qu'il rêve. Un prince y est élu à vie au scrutin secret (*suffragiis occultis*) sur une liste de quatre candidats nommés par le peuple. Un sénat, composé de notables de la nation, délibère avec lui sur les affaires publiques. Les précautions nécessaires sont prises pour empêcher que la constitution ne soit changée et le peuple opprimé. Les autorités ne sont ni orgueilleuses, ni redoutées. La liberté religieuse, la liberté des cultes, celle du prosélytisme, etc., fleurissent dans ce pays et tout y appartient à tous.

Les états, corps représentatifs de la nation, peuvent-ils résister à la puissance arbitraire de leurs souverains? Cette ques-

tion a été résolue en sens divers, et voici, à ce sujet, l'avis de quelques auteurs. Selon Covarruvias, évêque de Tolède, un prince, même absolu, ne peut porter atteinte aux lois immuables du droit naturel, et, en vertu de celui-ci, l'autorité suprême doit être élue ou confirmée par le peuple. Regardant, d'ailleurs, la monarchie comme la meilleure forme de gouvernement, Covarruvias pense qu'on ne doit déposer un roi que si sa tyrannie est excessive. Machiavel, dans ses *Discours sur Tite-Live*, montre, au contraire, une prédilection marquée pour la constitution démocratique. C'est, à son avis, du conflit entre les tendances opposées du peuple et des grands que naissent, dans chaque état, les lois favorables à la liberté. Si le peuple se trompe, dans les assemblées de la nation se trouve le correctif de ses erreurs ; il peut, en effet, quoique ignorant, comprendre la vérité, et l'écoute quand des hommes dignes de foi la lui exposent. A Rome, l'établissement de l'hérédité coïncida avec la décadence de l'empire. Les peuples en possession du pouvoir ne sont ni plus changeants ni plus ingrats que les princes ; régis par une bonne constitution, ils seront même plus prudents et plus sensés qu'eux. Des hommes marquants aussi ont soutenu la thèse opposée de l'obéissance absolue des sujets ; mais ils l'ont fait timidement et avec une sorte de duplicité. Juste Lipse dit qu'il faut « supprimer la tyrannie ou la supporter. » Citons encore Grotius, bien qu'il appartienne à une époque postérieure. Pour lui, la guerre des sujets contre leurs princes n'est autorisée ni par le droit naturel, ni par les lois juives, encore moins par celles de l'Evangile ; celle de l'autorité inférieure contre l'autorité suprême est également défendue. Il doit toutefois admettre des exceptions pour certains cas spéciaux, qui permettent de pousser la résistance jusqu'à la mort du tyran.

Les nombreuses influences que nous venons de passer en revue doivent faire juger avec plus d'indulgence le développement des idées révolutionnaires que renfermait le principe théocratique du calvinisme. D'ailleurs, il est juste de le rappeler, si les réformés s'armèrent pour défendre leur liberté de conscience, bon nombre d'entre eux déploraient cette nécessité

fatale et s'empressèrent de saisir toutes les occasions de rapprochement que feignaient de leur offrir leurs adversaires. Ainsi firent le prince de Condé, La Noue, les Châtillon, et l'on sait avec quel noble enthousiasme, à la veille même de la Saint-Barthélemy, l'amiral adopta l'idée de l'expédition de Flandre, qui, en portant à l'extérieur les armes de la France, eût délivré sa patrie du fléau de la guerre civile.

II

APRÈS LA SAINT-BARTHÉLEMY.

Bien loin de mettre un terme aux dissensions politiques et religieuses du royaume, l'affreux forfait de la Saint-Barthélemy ne servit qu'à empirer le mal et à surexciter au plus haut point les calvinistes. Les dures vérités qu'après l'alliance de ces derniers avec le tiers parti catholique, leurs députés firent entendre au gouvernement en fournissent la preuve. L'oubli du passé, l'amnistie, ne pouvaient plus, disaient-ils, suffire aux réformés; ceux-ci réclamaient le châtiment des assassins, la réhabilitation des victimes, la restitution de ce qu'on leur avait pillé. C'était avec préméditation, au milieu d'une fête, à la faveur de la paix publique que l'on avait massacré leurs frères, et ils ne pouvaient tolérer de voir des hommes encore couverts de leur sang comblés de faveurs et en possession de hautes charges. Ils protestèrent encore contre l'indigne esprit de parti qui animait les tribunaux, et contre le refus que l'on faisait d'autoriser dans les cimetières communs l'inhumation de leurs coreligionnaires. « Il serait difficile, dit un député, de nous unir *vivants* avec les catholiques, s'ils ne veulent pas même nous tolérer *morts*. » Ils repoussèrent enfin avec force les accusations que le conseil royal élevait, de son côté, contre les calvinistes, et rappelèrent que leur organisation synodale, qui, au dire de leurs adversaires, constituait un état dans l'état, formait une condition indispensable de leur discipline.

En résumé, malgré les entraînements de la politique, plus

encore peut-être qu'avant la Saint-Barthélemy, la religion demeurait, chez les calvinistes, le mobile dominant. Toutefois, vu l'indigne manière dont on les avait traités, ils donnèrent clairement à entendre que les abus de la puissance royale, d'une part, et l'obéissance des huguenots, de l'autre, avaient atteint leurs dernières limites, et que, lorsque le roi avait accordé un édit de paix irrévocable, ils ne pouvaient lui reconnaître le droit de le violer. Mieux vaudrait, disaient-ils, terminer nos souffrances par une bonne guerre, que nous laisser imposer une paix fausse et perfide.

Les catholiques, de leur côté, n'étaient guère moins irrités, et lorsque, dans l'assemblée de Blois (1576-1577), Henri III demanda aux états s'ils désiraient ne tolérer, à l'avenir, qu'une seule religion dans le royaume, presque tous les députés se montrèrent favorables à cette idée. Le duc de Nevers, entre autres, fit remarquer qu'aucun engagement envers les réformés ne pouvait délier le roi du serment solennel qu'au moment de son sacre, il avait prêté devant Dieu et tout son peuple, d'être un roi *très chrétien*; il compara au serment téméraire d'Hérode la liberté de culte que l'édit de pacification accordait aux calvinistes, et déclara qu'Henri III serait aussi coupable que le monarque juif s'il restait fidèle aux promesses qu'il leur avait faites. Ainsi, dans les deux camps, les passions étaient surexcitées, et une lutte implacable entre les partis en présence paraissait impossible à éviter.

Littérature du calvinisme politique en France.

1. *La Franco-Gallia de Holman.*

On vit alors les idées les plus anti-monarchiques se faire jour chez les calvinistes, et la chose s'explique fort naturellement, soit par les terribles luttes auxquelles ils venaient de se trouver mêlés, soit par les influences multiples énumérées plus haut et qui avaient préparé le développement de ces idées; ils retrouvaient ces dernières jusque dans le camp de leurs antagonistes. De ce moment datent chez eux une littérature révolu-

tionnaire et le *droit huguenot;* on a désigné sous ce nom l'ensemble des principes qu'ils puisèrent dans l'histoire et dans la littérature, tant bibliques que profanes. Heureusement pour la monarchie, dans la lutte qui s'engagea entre les deux partis pour l'application de leurs vues, chez l'un comme chez l'autre s'opéra une étrange transformation. Les calvinistes arrivèrent à s'appuyer sur cette royauté même qu'ils combattaient; les catholiques, au contraire, cherchèrent leur force dans l'alliance avec la démagogie la plus exagérée. Néanmoins, après cette crise, le calvinisme conserva des tendances anti-monarchiques, et celles-ci se développèrent plus tard, hors de France, en Angleterre et en Ecosse.

Le premier en date des représentants de la littérature calviniste politique est le célèbre Hotman. Il appartenait à une famille de robe originaire de Silésie, et, tout jeune encore, il enseigna avec succès le droit à Paris; mais, ayant embrassé la réforme et professant avec ardeur ses convictions nouvelles, il jugea prudent de quitter la capitale. Il occupa successivement des chaires de droit à Lausanne, à Strasbourg, à Valence et à Bourges, et, plus d'une fois aussi, des vocations très-honorables lui furent adressées du dehors; mais il les refusa pour ne pas s'éloigner de sa patrie. Hotman remplit toutefois en Allemagne plusieurs missions politiques ou religieuses, et, en France, il se rendit, à plusieurs reprises, dans l'intérêt de ses coreligionnaires, auprès du prince de Condé et du roi de Navarre. Lors du massacre de la Saint-Barthélemy, il se trouvait à Bourges; des étudiants purent le soustraire aux coups des assassins, et il réussit à gagner la Suisse. Les dernières années de sa vie s'écoulèrent dans ce pays, et il y mourut en 1589. Comme savant et comme publiciste, Hotman jouit d'une réputation européenne; mais la faveur des grands ne l'empêcha pas d'avoir fréquemment à lutter contre la mauvaise fortune. Cependant, ce fut en vain qu'on chercha, par de brillantes promesses, à obtenir de lui qu'il refusât à la cause calviniste l'appui de sa plume. L'estime et l'affection que lui vouèrent les hommes les plus distingués de son temps témoignent d'ailleurs de l'élévation de son caractère moral.

Ce fut sous l'impression toute récente de la Saint-Barthélemy que Hotman composa et publia son plus important ouvrage, la *Franco-Gallia*. Dans ce livre, plus historique que politique, il fait remonter jusqu'aux temps les plus reculés la série de ses recherches, en vue de rompre l'antique lien qui rattachait ses compatriotes à la royauté héréditaire. La thèse qu'il s'efforça de démontrer est que la France était, dans l'origine, une monarchie élective, et que le salut de l'état a pour condition le retour à cette forme de gouvernement. Les malheurs de la France proviennent, dit-il, non des partis qui la déchirent, mais de la destruction des belles institutions de nos devanciers; telle est la cause du mal dont les divisions intestines sont la conséquence. Avant la domination romaine, la royauté n'était pas héréditaire en Gaule; conférée par le peuple au plus digne, elle ne constituait alors qu'une charge à vie. Les Francs, que les Gaulois appelèrent à leur secours contre Rome, élisaient également leurs rois, et, de nos jours, la monarchie élective existe encore chez leurs congénères les Allemands, les Danois, les Suédois et les Polonais, bien que ces peuples appellent de préférence au trône le fils du souverain qu'ils viennent de perdre. Le testament de Charlemagne, la déposition de Childéric, et bien d'autres faits attestent le droit dont le peuple était investi de choisir ses rois et même d'appeler au pouvoir des membres de familles qui n'eussent point encore régné. Le fils du roi défunt ne pouvait succéder à son père que s'il avait atteint l'âge de vingt-quatre ans; s'il ne réalisait pas cette condition, les états, organe du peuple, choisissaient pour souverain un homme parvenu à l'âge légal. Quant à la loi salique, elle n'était point, selon l'auteur, relative à l'hérédité de la monarchie, mais à la succession dans les alleux.

L'assemblée publique et solennelle du peuple, appelée plus tard la réunion des trois états, a, durant des siècles, dirigé le royaume. Le clergé ne formant pas alors un ordre spécial, les états se composaient de la noblesse, de la classe moyenne et du peuple. Tenant le milieu entre la monarchie absolue et la démocratie, cette forme de gouvernement était sans contredit la meilleure. Chacun des ordres avait part au pouvoir, et les

états, se réunissant chaque année, pouvaient maintenir l'admirable principe en vigueur dans toutes les nations libres : « Que le salut du peuple soit la loi suprême. » L'ouverture solennelle de ces assemblées, que l'auteur décrit avec enthousiasme, avait lieu avec « un appareil qui tenait plus d'une modération civile et populaire que de la magnificence royale. » Les états élisaient et déposaient le souverain, décidaient de la paix et de la guerre, de la législation, des monnaies, etc., et confirmaient le fils du roi lorsque son père l'avait désigné pour lui succéder. C'était donc dans l'assemblée des représentants de la nation que les Francs faisaient résider la puissance souveraine. On nommait cette assemblée *placitum*, et de son nom est née la formule : « *Quia tale est nostrum placitum*, » d'où l'ignorance ou la méchanceté en a plus tard tiré une autre bien différente, le célèbre : « *Car tel est notre plaisir* » des rois. Contrairement à l'opinion commune, Hotman soutient que ce furent les états, et non le pape Zacharie, qui remplacèrent Childéric III par Pepin-le-Bref ; le pape, selon lui, confirma simplement cet acte. Sous les Carlovingiens, la « sainte assemblée » (*sacrosanctum concilium*) continua à être entourée de considération. On savait fort bien alors distinguer l'idée du roi de celle de l'état. De même que le pupille n'existe point à cause du tuteur, disait-on avec le droit saxon, le troupeau à cause du berger, l'armée à cause du général, etc., mais l'inverse (les écrits politiques du XVI[e] siècle répètent à satiété cette idée et cette série de comparaisons), un peuple peut bien exister sans roi, mais non un roi sans peuple. Le rôle des états ne cesse point à l'avénement de la dynastie capétienne, et au XV[e] siècle la France les possédait encore. Leur droit de limiter le pouvoir royal dans une certaine mesure, par exemple en ce qui concerne l'hérédité, l'aliénation des domaines, le droit de grâce, est donc incontestable. Ce furent les parlements qui, prenant, avec le cours du temps, la place des assemblées nationales, amenèrent peu à peu la diminution, puis la perte des priviléges de celles-ci, en même temps que se répandait sur la France un terrible fléau, dont la diffusion des connaissances bibliques pourra seule guérir le royaume, le *règne des avocats*, — la « *scabies Gallica*, » selon Hotman.

L'impression que produisit la *Franco-Gallia* fut immense. L'originalité des vues de l'auteur, son érudition, la thèse hardie soutenue par lui, le temps même où parut son livre, tout contribua à assurer le succès de ce dernier. « Il faut, dit M. Henri Martin, aller jusqu'au *Contrat social* pour rencontrer dans notre littérature une œuvre de politique républicaine supérieure en influence à l'œuvre de Hotman. » Bien que nous ne puissions complétement souscrire à cette appréciation ni à celles d'autres auteurs récents, elles nous prouvent à quel point, d'accord avec plusieurs critiques du XVIe siècle, ces écrivains ont reconnu le mérite de l'ouvrage qui nous occupe. On ne saurait cependant passer sous silence les côtés faibles de ce célèbre pamphlet, les idées préconçues de son auteur, ses conclusions inexactes, son habileté à mettre en saillie les faits favorables à ses vues et à négliger ceux qui ne lui convenaient pas. Sans tenir compte des différences de mœurs, d'époques et d'origine, il a confondu sous un même nom (c'est Augustin Thierry qui lui adresse ce reproche) les états généraux, les parlements de barons, les assemblées politico-ecclésiastiques et les plaids des divers âges de la monarchie. D'autre part, pour juger Hotman et son livre, il est bien des facteurs historiques dont il importe de tenir compte. Comme l'a remarqué M. Guizot, tandis qu'après l'empire romain, le principe de l'hérédité l'emportait chez les Goths, celui de l'élection domina d'abord chez les Francs; cependant, depuis Clovis, l'hérédité s'établit aussi peu à peu chez ces derniers, mais de fait et non en vertu de règles ou de prérogatives déterminées et sans que l'on cessât de consulter le peuple lors de l'avénement d'un nouveau roi. Au milieu d'un pareil chaos, Hotman a donc pu, sans faire violence à l'histoire, trouver dans cet état social ce que l'esprit de parti le conduisait à y chercher.

Les faits et les jugements contemporains que nous allons rappeler nous semblent d'ailleurs la meilleure critique de la *Franco-Gallia*. Cayet a accusé Hotman de l'avoir écrite pour combattre la régence dont fut chargée la reine-mère jusqu'au retour en France de son fils le roi de Pologne. Le fait est matérielement inexact, mais l'accusation pouvait avoir du vrai;

car si, lorsque parut le livre de notre auteur, Catherine n'avait pas encore été appelée à la régence, il était à prévoir qu'elle le serait. Tous les protestants ne donnèrent pas leur approbation à la *Franco-Gallia*. Bongars a déploré la passion qui dépare cet ouvrage. Selon Bayle, Hotman, irrité contre les chefs de l'état, voulut se venger d'eux sur la monarchie et sur la nation entière, au risque de fournir des armes à la Ligue et de frayer au duc de Guise le chemin du trône ; mais Catherine de Médicis eût-elle été réformée et protectrice du calvinisme, il aurait sans doute trouvé bon que les femmes pussent exercer la régence et pris la plume pour soutenir cette thèse.

En 1585, Sixte-Quint fulmina une excommunication contre le roi de Navarre et le prince de Condé qui, ayant réussi à s'échapper de la cour, avaient repris les armes et étaient rentrés dans l'église réformée. Le roi de Navarre répondit à cet acte par une protestation remarquable, déclarant le pape menteur et le plus grand des hérétiques, protestation qu'il fit afficher jusque sur les places publiques de Rome ; on sait que son audace, tout en exaspérant Sixte-Quint, inspira à celui-ci une grande estime pour son adversaire. Hotman, prenant, à cette occasion, la défense des excommuniés, écrivit son *Brutum fulmen*, ouvrage rempli de science et d'érudition, dans lequel il accuse le pape d'arrogance, de tyrannie et même de sacrilége, et emploie habilement contre lui l'arme du ridicule. Dans ce livre, dans son *De furoribus gallicis* et dans son *Epître au tigre de la France*, Hotman resta conséquent avec lui-même ; mais le *De jure successionis regiæ*, publié par lui en 1588 en faveur des droits du roi de Navarre comme héritier présomptif de la couronne, lui fit perdre cet avantage. Il présente lui-même ce travail, fort inférieur à la *Franco-Gallia*, comme une simple compilation des auteurs les plus marquants favorables à la monarchie héréditaire ; on y reconnaît pourtant son amour pour la liberté, sa haine de l'arbitraire et son aversion contre l'exercice du pouvoir par les femmes. Il rappelle les lois invariables, quoique non écrites, qui, depuis des siècles, régissent en France la succession au trône. Jamais, dans ce pays, une femme ne parvient au pouvoir suprême. Si un roi meurt sans postérité masculine,

l'aîné de ses frères, ou, s'il n'en a pas, le plus rapproché de ses autres agnats, fût-il son parent au centième degré, hérite de la couronne. Après Henri III, c'est donc Henri de Navarre, premier prince du sang, qui doit régner, et non le cardinal de Bourbon, que tente de lui opposer la Ligue. Un pareil ouvrage était, de la part de Hotman, une étrange inconséquence, et les arguments qu'il avait réunis dans la *Franco-Gallia* pouvaient fournir à ses adversaires des armes bien puissantes contre les droits de l'héritier du trône.

2. *Le Réveille-matin des François.*

Ce livre, dont le caractère politique est beaucoup plus nettement accusé que celui de la *Franco-Gallia*, trace des luttes du calvinisme, surtout depuis la paix de Saint-Germain jusqu'à l'édit de Boulogne (1573), un tableau plein d'animation et de vie. Il renferme pour l'histoire de précieux matériaux, en même temps qu'une part considérable y est faite à la polémique, et l'intérêt qu'il présente, les vues remarquables qui y sont exposées font reconnaître en lui l'œuvre d'un témoin oculaire plein de pénétration et très bien informé; aussi offre-t-il, à notre avis, une fidèle image de la physionomie du calvinisme français, ou plutôt de celle du calvinisme politique en général. Quel en est le véritable auteur? C'est une question qui n'a jamais été résolue, et bien qu'on l'ait surtout attribué au médecin dauphinois Barnaud et, de nos jours, à Hotman, pour notre part, il nous est difficile de nous ranger à l'une ou à l'autre de ces hypothèses.

La forme dialoguée de ce livre en augmente encore l'intérêt dramatique. *Le Réveille-matin des François et de leurs voisins*, dont parurent successivement plusieurs éditions latines et françaises, se compose, en effet, de deux dialogues entre divers interlocuteurs. Une soi-disant préface de l'imprimeur annonce que l'auteur a eu pour but de rechercher jusqu'où s'étend la puissance des princes et de montrer que l'on doit regarder comme des tyrans les rois qui oppriment la vraie religion. En tête se trouve aussi une « lettre missive » d'un prétendu gentilhomme catholique au duc de Guise, renfermant, outre l'éloge

de ce dernier, l'assertion assez étrange que les huguenots le verraient volontiers ceindre la couronne.

Le premier dialogue a pour sujet les troubles religieux de la France jusqu'aux événements qui suivirent immédiatement la Saint-Barthélemy. Loin d'être, comme on l'a prétendu, une satire mensongère, ce résumé historique se distingue par une modération et une impartialité remarquables. Voici, en substance, l'argument du dialogue : Philalithie, qui s'est enfui du royaume, est interrogé par son ami Alithie (la Vérité), sur la cause de son départ. L'Historiographe raconte à ce dernier les malheurs de sa patrie. Le Politique complète son récit ; l'Eglise, qui est présente, exhorte à la prière, et Daniel, personnifiant le jugement divin, « prononce sur tout cela un arrêt de grande conséquence. » Durant le cours de l'entretien, l'Historiographe et le Politique, qui étaient catholiques romains, sont gagnés à la vérité évangélique et l'Eglise les envoie en mission, le premier auprès des princes et des peuples protestants étrangers, le second auprès des réformés français persécutés.

C'est au moment de la réunion des états à Orléans que s'ouvre le récit ; puis sont racontées successivement la mort de François II, la paix de Saint-Germain et la Saint-Barthélemy. Ici l'Eglise supplie le Seigneur de prêter l'oreille aux gémissements des veuves et des orphelins, de conserver la vie des victimes désignées aux bourreaux, et de venger d'une manière éclatante le sang répandu. Suit le tableau de la situation des huguenots après les massacres. Les uns se sont réfugiés à l'étranger ou dans leurs places de sûreté ; d'autres ont apostasié ; d'autres encore, faibles en la foi, vont à la messe par contrainte. — Nous n'avons pas, Seigneur, s'écrie alors l'Eglise humiliée, obéi à tes lois, ni observé tes commandements, et c'est avec justice que tu nous as punis. Epargne-nous pourtant dans ta miséricorde; donne à ceux qui ont fui au loin de persévérer dans ton service, et que, cessant de s'appuyer sur le bras de la chair, ton Israël mette en toi seul sa confiance. Revenant toutefois à ces idées juives qu'affectionnait tant le calvinisme politique, l'Eglise ajoute : « Suscite une Judith contre Holopherne pour délivrer ta Béthulie ! » Puis elle demande au Seigneur d'éclairer

ceux des siens qui ont eu la faiblesse de céder à la violence; mais à l'égard des apostats qui combattent la vérité, voici sa prière: « Fais, ô Dieu, pleuvoir sur leur tête des charbons ardents, du feu et du soufre, afin que le monde entier connaisse que tu es notre Dieu et notre Sauveur! »

Relevons, dans la suite de l'entretien, quelques traits encore. Le droit des Guises à la couronne et les dispositions favorables des catholiques et même des huguenots en leur faveur sont de nouveau rappelés. Il faut voir, dit la Vérité, dans les malheurs des calvinistes un juste châtiment de ce que, oubliant les délivrances divines, ils ont fondé tant d'espérances sur le mariage du roi de Navarre; un homme peut-il être le sauveur de l'église? Quant à la reine-mère, elle est dépeinte sous les plus noires couleurs et comparée à Frédégonde, à Brunehaut, à Jésabel. Charles IX n'est pas épargné davantage, et l'auteur met à son sujet dans la bouche de l'Eglise une invocation ou plutôt des imprécations profondément choquantes pour le sentiment chrétien; on a besoin de se rappeler qu'il écrivait au lendemain de la Saint-Barthélemy. «Remets, Seigneur, dit-il, ce tyran entre les mains d'un scélérat qui le tourmente sans cesse! Que Satan soit toujours à ses côtés! Fais-le connaître par toute la terre, ainsi que ses conseillers, qui sont ses suppôts et ses complices! Abrége leurs jours et remplace-les par des hommes selon ton cœur!...»

Daniel, appelé par les prières de l'Eglise, apparaît et établit dans un long discours que les huguenots français, de même que les enfants de Dieu de la Suisse et des autres contrées du Nord, professent la doctrine de la véritable église de Christ, et doivent être exhortés à persévérer dans la foi et dans la charité. Vu l'exécrable forfait de la Saint-Barthélemy, qui a fait pâlir ceux des tyrans les plus cruels et les plus perfides de tous les temps, il importe que les souverains et les sujets des divers pays s'unissent pour défendre les confesseurs de l'Evangile. Quant aux fidèles de France, poursuit Daniel avec autorité, nous leur donnons par le présent décret des lois politiques. Il produit, en effet, un important statut en quarante articles, dans lequel on peut voir la base d'une véritable ligue huguenote. Si

ce projet ne se réalisa pas sous cette forme, on tenta cependant de le faire aboutir; il serait, en tout cas, difficile de nier son influence sur la fédération protestante de 1621, et ses effets se firent sentir plus tard encore. L'idée dont il s'agit trouve d'ailleurs son excuse, et, on peut le dire, sa pleine justification dans les immenses dangers que les réformés avaient alors à redouter pour leur foi. Ce statut devait, aux termes de son dernier article, demeurer en vigueur jusqu'au moment où, s'il plaît à Dieu de changer le cœur des tyrans, les calvinistes se soumettront de bonne volonté à leurs princes naturels ; si toutefois, Dieu avait résolu d'exterminer les tyrans, et de susciter un prince chrétien, vengeur des offenses et libérateur des affligés, ceux-ci lui obéiront comme à un nouveau Cyrus. Nous donnons ces lois, dit en terminant Daniel, comme fondées sur la parole de Dieu, afin qu'on les observe et qu'on les transmette à la postérité. Soutenus par la grâce divine, ceux qui leur seront fidèles subsisteront devant leurs ennemis, honoreront vraiment le Seigneur, et exerceront leur religion autant que peuvent le permettre les vicissitudes d'une guerre entreprise pour la plus sainte des causes.

Le second dialogue, d'une étendue plus considérable que le premier, a pour interlocuteurs le Politique et l'Historiographe, qui, au retour de leurs voyages, se communiquent l'un à l'autre les résultats des missions qu'ils ont accomplies. Dans cette seconde partie du *Réveille-matin*, qui présente essentiellement les caractères d'un pamphlet politique, l'auteur déploie plus d'érudition que dans la première; il se montre familier avec la science du droit, et son style atteste une plume exercée.

L'Historiographe décrit d'abord l'état religieux de l'Angleterre. Dans ce pays, la plupart des pasteurs ne s'inquiètent point de faire régner la discipline, et de pompeuses cérémonies, un grand éclat religieux extérieur dissimulent le règne des vices et des abus; aussi, à la mort de la reine, la réforme est-elle menacée de succomber. Pour punir l'Angleterre de sa honteuse torpeur, Dieu tient en réserve Marie Stuart, héritière naturelle du trône. Quoique bien des hommes pieux et instruits aient déjà pressé Elisabeth de débarrasser son royaume de ce

monstre, la douceur du caractère de la reine la fait répugner à suivre leur conseil. La question de savoir s'il est permis de verser le sang de Marie Stuart, débattue entre les deux interlocuteurs, est résolue affirmativement par le Politique, aux yeux duquel cette exécution est même nécessaire; car, dit-il, conspirer, ainsi qu'elle l'a fait, contre la majesté royale, est presque le plus grand des crimes. Il y a ici chez l'auteur une inconséquence analogue à celle que nous avons signalée chez Hotman.

L'Historiographe rend compte ensuite de ses démarches auprès des princes protestants de l'Allemagne et des autres pays du nord. Vu la déplorable indifférence de ces souverains, il a dû leur déclarer que ceux qui, après avoir connu Christ, laissent égorger leurs coreligionnaires sans les secourir, assassinent eux-mêmes le Sauveur dans la personne de ses frères. En Angleterre, il a trouvé la population, profondément émue par la nouvelle de la Saint-Barthélemy, n'attendant que la permission d'Elisabeth pour intervenir à main armée en faveur des persécutés; mais bientôt il a appris, non sans une douloureuse surprise, que, tout en regardant Charles IX comme un tyran et un scélérat, la reine avait, peu auparavant, conclu avec lui une alliance à laquelle elle ne saurait contrevenir. Serment téméraire, selon l'avis de notre huguenot, et qui ne doit pas plus la lier que celui d'Hérode ne l'obligeait à faire décapiter Jean-Baptiste. Autre fait plus choquant encore: Elisabeth a contracté une alliance de famille avec Charles IX en acceptant d'être marraine de la fille de ce perfide! Aussi, tout en favorisant sous mains l'expédition destinée à soutenir les réformés et surtout les Rochelais, la reine l'a-t-elle désavouée publiquement. Enfin le voyageur a visité la Suisse, d'où il rapporte aussi une nouvelle affligeante; c'est que la soif de l'or a poussé les cantons catholiques à envoyer six mille hommes à « l'assassin de la France. »

Les deux amis estiment qu'il faut distinguer entre les violences contre les individus, que l'Evangile enseigne à supporter patiemment, et celles qui sont exercées contre l'ensemble de leurs frères; ces derniers ont aussi bien le droit de résister à

un cruel tyran, que des voyageurs celui de se défendre contre les brigands et les loups. Le meurtre des tyrans doit même être regardé comme la plus belle des actions. Le Politique expose alors ses vues sur l'autorité et sur ses limites, sur la liberté civile et religieuse et sur le droit de résistance des sujets. Au risque de répéter des idées déjà indiquées ailleurs, nous les résumerons brièvement.

Dieu possède seul une souveraineté absolue; celle des monarques est limitée. Ces derniers peuvent ordonner ce que Dieu défend, ou défendre ce que Dieu ordonne; leurs ordres se trouvant alors impies ou injustes, on ne doit pas les exécuter. Le refus d'obéir peut-il toutefois être poussé jusqu'à la résistance? Sans doute; résister à des princes destructeurs de l'ordre civil ou ecclésiastique n'est point agir en séditieux. Les peuples, plus anciens que leurs autorités, leur ont, en les instituant, imposé certaines conditions qu'elles se sont engagées à observer. Déjà les rois d'Israël étaient appelés à prêter serment; il en a presque toujours été de même des princes chrétiens et, en particulier, des rois de France. Infidèles à leur serment, les souverains dégagent par là même les peuples de leurs propres obligations. Un roi doit, de plus, avoir une vocation légitime, et celle-ci dépend des institutions et des lois de chaque pays. Ce n'est ni le principe de l'hérédité, ni celui de l'élection qui mérite la préférence, mais le système qui unit l'un et l'autre. En quelles circonstances et dans quelles limites les sujets peuvent-ils résister à l'autorité? Il faut distinguer ici entre les simples particuliers et les autorités inférieures. Mais qui est l'autorité suprême? Quoique dans un sens, le premier après Dieu, un souverain a pourtant au-dessus de lui le peuple qui l'a institué. En France, c'est non aux rois, mais aux états que le pouvoir suprême appartenait jadis, et recourir à l'autorité de ces derniers serait, dans les circonstances actuelles, le meilleur remède contre la tyrannie. Si l'insouciance du peuple semble avoir laissé périr ce droit, il ne saurait toutefois y avoir de prescription à son égard, et depuis soixante ans à peine ces assemblées représentatives ont entièrement cessé d'exister.

Cependant, il peut se faire que les états ne puissent ni ne

veuillent se rassembler ou que, dans leur sein, la fraction la plus sensée demeure en minorité. Dans ce cas, que, sans déposer le roi, cette minorité lui refuse obéissance et déjoue ainsi les projets de la tyrannie; telle fut la conduite des Suisses à l'égard de la maison d'Autriche. Peut-on en agir de même pour cause de religion ? Assurément, et à plus forte raison encore; les droits divins ne doivent-ils pas avoir pour nous une valeur bien plus haute que les droits civils ou politiques ? Il importe d'ailleurs bien plus (cet argument est l'opposé du précédent) d'empêcher la révolte dans l'église que dans l'état; or, la papauté rendant impossible tout synode général et vraiment libre, si une partie de l'église agit au défaut de l'ensemble, ce n'est pas elle, mais le pape, qui devra être tenu pour séditieux.

La seconde partie du dialogue est remplie par le rapport du Politique sur la mission dont il avait été chargé auprès de ses coreligionnaires français. En Dauphiné, où il s'est rendu d'abord, ses frères de cette province, tout en reconnaissant la sagesse des projets de Daniel, les croient d'une exécution difficile; aussi ont-ils adjoint au député huguenot un délégué chargé de l'accompagner à Nîmes pour délibérer sur ce sujet avec leurs alliés de cette ville. Pour ce qui les concerne, ils ne comptent point déposer les armes avant d'avoir reçu des ôtages et estiment que ce sont leurs adversaires qui, les premiers, doivent cesser les hostilités. L'assemblée de Nîmes approuve pleinement le statut de Daniel et partage l'avis des Dauphinois au sujet du désarmement. Elle se propose aussi de constater, à l'aide de quelques savants, quelle était la situation politique et religieuse du pays avant le triomphe de la tyrannie. L'auteur semble avoir pressenti l'antagonisme qui sépara effectivement plus tard l'aristocratie et la démocratie, au détriment du calvinisme politique. Cependant sa tendance, purifiée par l'esprit chrétien, n'est nullement subversive, et dans les trois états dont il demande le rétablissement, le peuple ne forme que le troisième ordre. Mais, vu la fâcheuse prépondérance de la haute aristocratie, l'assemblée de Nîmes, ajoute le Politique, a décidé la création d'un tribun du peuple, à la mode romaine.

Supprimant bien des détails qui échappent à l'analyse, nous

mentionnerons encore la fin du dialogue, où sont énoncées, en termes presque identiques, des vues toutes semblables à celles qu'avait exprimées La Boëtie dans son livre sur la *Servitude volontaire*. Comme cet auteur, le Politique déplore de voir des myriades d'hommes opprimés par la tyrannie d'un seul. De la part du peuple qui l'accepte, un semblable état de choses n'accuse point de la lâcheté, mais une insouciance et une indifférence inqualifiables. En terminant l'entretien, l'Historiographe exprime l'espoir que les paroles de son ami contribueront à réveiller ses concitoyens de leur sommeil et les décideront à combattre «*rostro et unguibus*» les oppresseurs de la liberté publique.

Ces dernières paroles attestent la véhémence de la passion qui anime l'auteur du *Réveille-matin*, et qui forme, comme le prouve, du reste, l'ensemble de notre analyse, l'un des caractères dominants de son livre.

3. *Discours merveilleux; la France-Turquie ; l'Anti-Machiavel; tragédie d'Holopherne.*

Malgré les attaques dirigées par la *Franco-Gallia* et le *Réveille-matin* contre la royauté, ce qui frappait avant tout dans ces ouvrages était leur fond religieux, historique et éminemment sérieux. Mais, la brèche une fois ouverte, apparurent de nouveaux assaillants uniquement préoccupés de décocher leurs traits contre la famille royale. Signalons quelques-uns de leurs pamphlets.

Le « *Discours merveilleux de la vie, actions et déportemens de la roine Catherine de Médicis* » a pour auteur présumé Henri Estienne. Publié au temps où se forma le parti des *politiques*, catholiques mécontents qui se rapprochaient des huguenots, il était habilement conçu de manière à trouver de l'écho chez les uns et les autres. Tous les malheurs du royaume sous François II et sous Charles IX y sont attribués à la reine-mère ; elle est rendue responsable de la presque totalité des assassinats et des massacres, et toutes les classes de la population sont invitées à se soulever contre « cette maudite Brunehaut. » Rudes et souvent brutales, les accusations que renferme ce livre ont,

il faut le dire, presque toutes été confirmées par l'histoire. On a aussi attribué le *Discours merveilleux* à Théodore de Bèze; ce dernier étant lié avec Estienne, il se pourrait que le réformateur et son ami y eussent tous deux collaboré.

Un autre pamphlet, la *France-Turquie*, renferme le soi-disant récit des voyages d'un certain Poncet. Racontant à la reine-mère ce qu'il a vu à l'étranger, ce personnage lui dit n'avoir trouvé qu'en Turquie un pouvoir absolu et lui indique les moyens d'en établir un semblable en France. Ces moyens sont, selon lui, la destruction de la noblesse, la suppression des états généraux et provinciaux, le don de tous les emplois à des personnes de condition médiocre, qui soient hors d'état de conspirer, etc.

L'*Anti-Machiavel*, de Gentillet, a aussi une tendance antimonarchique. Catherine de Médicis lisait régulièrement à ses enfants le *Prince*, de Machiavel; Charles IX l'avait appris par cœur et Henri III en faisait son étude préférée. Combattant dans son livre les doctrines du publiciste florentin, Gentillet y attaque, par contre-coup, leurs adeptes princiers. Sa dédicace, adressée au duc d'Alençon, chef des mécontents, renferme le vœu que ce dernier, imitant les vertus de ses ancêtres, sache à la fois bannir de la France la cruauté et l'injustice, les étrangers qui en ont établi le règne et les dangereux principes de Machiavel.

Notons encore un fait qui mérite d'être relevé. En 1574, une tragédie intitulée *Holopherne*, composée par la mère du célèbre Rohan, obtint à La Rochelle les honneurs d'une représentation publique.

4. *Le « Junius Brutus » d'Hubert Languet.*

Les écrits populaires dont nous venons de parler répandirent dans l'ensemble du parti huguenot les principes de la *Franco-Gallia* et du *Réveille-matin*, et la chose fut d'autant plus facile que c'était dans l'élite intellectuelle de la nation que la réforme comptait surtout des adhérents. La persécution elle-même avait indirectement contribué aux progrès de l'instruction; on s'exposait bien moins en lisant à la dérobée les écrits des réforma-

teurs ou de leurs disciples qu'en assistant aux réunions où ils prêchaient, et la lecture devint ainsi pour leurs partisans un besoin en même temps qu'une nécessité. Plus tard, la culture supérieure des calvinistes favorisa à son tour au milieu d'eux la diffusion des théories de leurs hommes politiques les plus éminents.

Le *Junius Brutus* a droit à la place d'honneur dans la littérature du *droit huguenot ;* il la mérite par sa hardiesse, par l'érudition qu'on y remarque, par sa tendance chrétienne, par sa base scripturaire. Longtemps déguisé sous le pseudonyme de *Brutus*, Hubert Languet a enfin été reconnu l'auteur de cet ouvrage. Tous les partis politiques ou religieux ont rendu justice au caractère de ce digne écrivain. Les nombreux rapports de Languet avec l'électeur de Saxe, le roi de Suède et d'autres princes, prouvent que ses idées n'étaient point anarchiques, et ses relations d'amitié avec beaucoup d'hommes du plus haut mérite ne témoignent pas moins de sa valeur morale. Il fut, en particulier, intimement lié avec Mélanchton, qu'il nommait « son père. » Ses tendances le rapprochaient du réformateur allemand; il aimait, comme lui, à insister sur la charité plus que sur les principes dogmatiques, et différait totalement des théologiens de Magdebourg. Mais, chose bien frappante, sur le terrain des théories politiques, il s'est néanmoins rencontré avec eux d'une manière si complète, que l'on a pu croire l'*Ecrit de Magdebourg* tiré du *Junius Brutus.*

Le livre de Languet, dont le vrai titre est : *Vindiciæ contra tyrannos*, ou *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince,* se divise en quatre parties. La première traite la question : « Si les sujets sont tenus et doyvent obéir aux princes, s'ils commandent quelque chose contre la loy de Dieu. » De nos jours, dit l'auteur, bien des princes, non satisfaits de la juridiction que leur a accordée le Très-Haut, veulent s'arroger celle qu'il s'est réservée. Si, lorsqu'ils le font, le peuple leur obéit, il se conforme à des ordres impies. Dieu possède un pouvoir sans bornes ; celui des rois est précaire et limité. Les habitants de la terre sont en quelque sorte les fermiers du légitime Souverain de toutes choses, et ceux qui exercent au-

torité sur eux ses bénéficiers. Une alliance conclue entre Dieu et le roi implique la condition, l'Ancien Testament le prouve, que le peuple demeure le peuple de Dieu. Loin de supprimer cet état de choses, la nouvelle économie l'a généralisé en étendant à toute la terre ce qui n'était vrai que pour la Judée. Les rois juifs étaient tenus d'observer la loi ; les rois chrétiens doivent observer l'Evangile, dont, en montant sur le trône, ils s'engagent à favoriser les progrès. Si les ordres du roi sont contraires aux ordres divins, celui qui refuse de les exécuter sera-t-il un rebelle? Ce refus même atteste sa fidélité envers Dieu.

Peut-on résister à un prince qui enfreint la loi de Dieu et détruit l'église, ou empêche ses progrès? Tel est le sujet de la seconde partie. — Oui, répond l'Ecriture à cette question ; si le peuple juif avait ce devoir, cette obligation est, à plus forte raison, imposée aux chrétiens. Dieu avait conclu avec Israël une alliance qui, lors de l'établissement de la monarchie, fut confirmée et renouvelée entre Dieu, le peuple et le roi ; elle eût été vaine, si les Israélites ne se fussent trouvés en état de la contracter et de la tenir. Dans cette convention, les deux parties contractantes étaient Dieu, d'une part, et, de l'autre, le roi et le peuple, engagés solidairement à travailler au bien de l'église, de telle sorte que si, par exemple, le roi se laissait entraîner à l'idolâtrie ou à quelque autre transgression, en ne le déposant pas ou en ne lui opposant pas de résistance, Israël participait à son péché. « L'Eternel, dit en effet Samuel aux Israélites, a voulu faire de vous son peuple. » (1 Sam. XII.) Dans cette situation, le peuple ne se trouvait pas esclave et le fait même que Dieu concluait avec lui une alliance prouve qu'il était capable de la contracter et de l'observer. Il résultait de là que si le roi voulait détruire la loi de Dieu ou l'église, non-seulement Israël était en droit de lui résister, mais encore que, s'il ne le faisait pas, il devait partager son châtiment. Suivant la gravité de l'agression dont un roi se rend coupable, son peuple peut lui résister par la parole ou par la force, « *arte et Marte.* » Notons ici que pour Languet, plus encore que pour Hotman, c'était l'aristocratie qui constituait ou qui représentait la nation ;

à ses yeux, la réunion des magistrats et des notables, se trouvant au-dessus du roi, était, dans les cas précités, investie du droit et du devoir de se soulever ou même de *conspirer* contre lui. Les sujets peuvent-ils donc, pour cause de religion, se révolter contre leur roi? Mieux vaut, répond Languet, se révolter contre le roi que contre Dieu; là où il n'y a point de justice, selon l'expression d'Augustin, il n'y a point d'état, et la justice n'existe pas dans les pays où Dieu lui-même est enlevé aux hommes. Cependant les simples particuliers n'ont pas le droit de prendre les armes et se rendraient coupables en tirant l'épée, à l'inverse des possesseurs du *jus gladii*, qui se rendraient coupables en ne la tirant pas quand leur devoir les y appelle. S'il est permis, dit encore l'auteur, de recourir aux armes pour défendre l'état, à combien plus forte raison doit-on les prendre pour la défense de l'église?

La troisième partie est consacrée à l'étude de cette question capitale : Peut-on résister au prince qui opprime ou ruine l'état et jusqu'où s'étend cette résistance? A qui, comment et de quel droit cela est-il permis? Dieu a voulu que les princes reçussent à la fois leur pouvoir de lui et du peuple. C'est ce que prouvent, outre un ordre positif du Seigneur (Deut. XVII, 14), la confirmation de Saül par le peuple, la double onction de David, la délibération des principaux d'Israël sur l'élection de Salomon, désigné par son père pour lui succéder. La royauté semble avoir été, chez les Israélites, héréditaire quant à la famille, et élective quant à la personne. Passant aux rois païens et chrétiens, Languet accentue davantage encore l'idée de la royauté élective, et plusieurs des arguments allégués dans la *Franco-Gallia* reparaissent sous sa plume. Il ne voit dans les rois par droit héréditaire que des candidats à la couronne et dans les souverains en général que des serviteurs de l'état; plus puissant que le roi, le peuple lui est supérieur. La réunion des hauts dignitaires du royaume (*regni consortes*), représentant l'ensemble du peuple, est également supérieure au souverain; ceci résulte encore de l'histoire d'Israël. Presque tous les royaumes de notre temps sont ou ont été constitués sur cette base, et si, grâce à l'indolence de ceux qui auraient dû

la maintenir, elle a été altérée, les états doivent chercher à la restaurer. En France, les hauts dignitaires n'étaient élus que dans l'assemblée des états, et quand le parlement de Paris eut remplacé cette dernière, l'approbation de ce corps demeura indispensable pour valider leur nomination. Les décrets de l'assemblée avaient une telle autorité qu'on les tenait pour saints et immuables ; elle possédait jusqu'au droit de faire enfermer, s'il y avait lieu, le roi dans un cloître et d'exclure complétement du trône la famille régnante. Si, pour éviter les abus du système électif, on tolérait l'hérédité, le peuple s'était donc réservé le droit de couper court aux abus plus grands encore de la tyrannie en déposant le tyran. L'auteur entreprend ici la revue des restrictions qui, dans bien des pays, limitent la puissance des souverains, en insistant, comme l'*Ecrit de Magdebourg* et les principaux publicistes calvinistes, sur les plus caractéristiques ; puis, reconnaissant la dangereuse portée de ses doctrines, il exalte la royauté dans le sens constitutionnel, sans réussir cependant à concilier cet idéal avec le droit qu'il reconnaît au peuple de déposer son roi.

Les fonctionnaires supérieurs de l'état ne reproduisent néanmoins que faiblement l'image de la liberté des temps anciens; trop souvent ils flattent les rois au lieu de soutenir le peuple, ou, s'ils montrent quelque courage, on les taxe de rébellion. C'est là une objection dont Languet ne peut méconnaître la force; il affirme pourtant que, malgré tout, les droits primitifs du peuple ne sauraient cesser d'exister. Autre difficulté : les principaux représentants de la nation peuvent déserter sa cause pour se liguer avec les princes. Il est permis, dans ce cas, de les chasser comme des administrateurs infidèles et de les remplacer par d'autres. St. Augustin nomme les souverains légitimes des « serviteurs » de leurs sujets. La loi est l'âme du bon roi, dont il n'est, lui, que l'organe et le corps ; institué en vue du bien public, il se trouve placé au-dessous d'elle et ne peut la faire plier sous sa volonté ; dans ses sujets, il doit voir, non des *serviteurs*, mais des *frères*. Devançant son siècle, Languet établit une distinction très-nette entre la fortune personnelle du prince et les biens de l'état ; il ne voit dans le souve-

rain ni le propriétaire, ni même l'usufruitier de ces derniers; eût-il fondé le royaume, le prince ne doit être que l'administrateur du trésor public. Les paroles de Samuel sur lesquelles on prétend fonder le *droit royal* n'ont pas trait aux droits réels des rois, mais à ceux qu'ils s'arrogent. Un prince qui viole la convention expresse ou tacite conclue entre lui et le peuple est un tyran ; il vaut mieux obéir à un prince non légitime, mais juste, qu'à un prince légitime, mais injuste.

Maintenant se pose la question : Si l'on doit obéir, comme à Dieu lui-même, à un roi légitime, fidèle à ses devoirs envers Dieu et envers son peuple, peut-on résister à un tyran, et, dans ce cas, par le moyen de quels hommes et de quelle manière le fera-t-on ? S'il s'agit d'un tyran « sans titre, » le droit naturel, le droit politique et surtout le droit civil nous prescrivent de la manière la plus positive de nous armer contre lui ; ni serments, ni engagements ne sauraient nous en empêcher, et tout particulier en a le droit. L'envahisseur ou l'oppresseur d'un territoire étranger n'est pas un souverain, et s'armer pour défendre son pays n'est agir ni en traître ni en séditieux. En revanche, les lois destinées à récompenser les meurtriers des tyrans et à punir les fugitifs et les traîtres à la patrie, peuvent ici recevoir leur application. S'agit-il d'un tyran « par exercice, » c'est-à-dire d'un prince légitime qui exerce la tyrannie, sa conduite le rend à la fois coupable de félonie envers le peuple et de lèse-majesté envers le royaume, et si on ne peut le chasser sans recourir aux armes, les représentants de la nation doivent employer la force pour le combattre ; ils ne manqueront par là à leur devoir ni envers le prince lui-même, ni envers l'état, qui se trouve du côté où règnent les lois. L'histoire de France montre d'ailleurs qu'il faut agir ainsi envers les princes efféminés aussi bien qu'envers les tyrans. Les représentants du peuple peuvent, il est vrai, négliger leur mandat ; dans ce cas, si un seul d'entre eux s'aperçoit des dangers que font courir à l'état les progrès de la tyrannie, il lui est permis d'accuser ses collègues et de réclamer leur déposition, l'eût-on déjà déposé lui-même. Cependant tout particulier aura-t-il le droit d'appeler le peuple aux armes pour combattre un prince tyrannique ? — *Nullement*,

répond Languet sans la moindre hésitation ; car ce n'est point aux particuliers qu'a été confié l'état et ils ne sauraient le protéger. S'armer sans en avoir reçu l'ordre est agir en séditieux. David n'épargna-t-il pas la vie du roi Saül, et Christ lui-même, dont le royaume n'était pas de ce monde, ne paya-t-il pas le tribut à César? Se souvenant toutefois de ces héros de l'histoire d'Israël qui délivraient le peuple en égorgeant ses tyrans (on sait combien les exemples d'Ehud, de Barac, de Jéhu étaient familiers aux calvinistes), il arrive à se demander si, aujourd'hui encore, Dieu ne pourrait pas susciter parmi nous des vengeurs extraordinaires de la tyrannie ; mais sa réponse à cette difficile question montre d'une manière intéressante combien la prudence du diplomate et la conscience du chrétien tempéraient chez lui la sévérité du calviniste politique. Les signes qui attestaient la vocation extraordinaire de ces héros faisant, dit-il, généralement défaut dans notre siècle, que le peuple se garde bien de tirer l'épée en cédant à quelque passion particulière ; ce serait, pour guérir un mal présent, en provoquer un autre beaucoup plus grave.

Ajoutons, au sujet de cette troisième partie du ***Junius Brutus***, qu'on peut y voir en maint endroit, contre la volonté de l'auteur, le prestige de la royauté s'imposer encore à sa pensée. Il est forcé de reconnaître des cas particuliers où, la loi se trouvant *muette*, il faut que le roi *parle* pour l'interpréter. Inexorable contre les tyrans sans titre, il doit pourtant admettre quelques exceptions à la proscription dont il les frappe, si, par exemple, le peuple leur a prêté serment, si l'état leur a accordé des pleins pouvoirs, ou a consenti au changement de la constitution. Il déclare enfin, à propos des tyrans par exercice, que cette qualification de tyran, dont on flétrit à juste titre le souverain qui ruine l'état et méprise la religion et la justice, ne doit point être appliquée à un prince auquel on n'aurait pas à faire de reproches d'une semblable gravité.

Dans la quatrième et dernière partie est examinée la question suivante : Si les sujets d'un souverain sont « affligés à cause de la vraie religion ou opprimés par tyrannie manifeste, » les princes voisins peuvent-ils ou doivent-ils leur porter secours ?

Résolue affirmativement par bien des monarques de l'antiquité ou des temps modernes, cette question ne l'a été, toutefois, que lorsqu'ils avaient quelque intérêt à le faire ; quand ils en appréhendent des dangers, les souverains la laissent indécise. Mais qu'exigent à ce sujet la justice et la vraie piété? L'église de Christ étant *une*, tous ses membres sont solidaires ; elle doit donc être l'objet de la sollicitude des princes chrétiens en général et de chacun d'eux en particulier. Dieu ne veut pas qu'ils se bornent à défendre l'église, mais qu'ils cherchent de tout leur pouvoir à en hâter les progrès. Les princes pieux doivent donc travailler « de toutes leurs forces » à son relèvement, et ni frontières, ni obstacles ne doivent arrêter leur zèle.

5. *Le Politique.*

« *Le Politique, Dialogue traittant de la puissance, authorité et du devoir des Princes, et des divers gouvernemens,* » est un ouvrage anonyme dans lequel, comme dans l'*Ecrit de Magdebourg*, le *Réveille-matin* et le *Junius Brutus*, marchent de front le principe religieux et le principe politique. L'introduction de ce petit livre en indique l'esprit et le but. Est-il permis de prêcher la patience sans s'inquiéter des moyens de mettre un terme à l'injustice et à l'oppression des tyrans? En France, la royauté ne veut conclure d'accord avec les huguenots que s'ils se reconnaissent coupables et se soumettent à elle à discrétion, tandis que, selon ces derniers, un traité de paix doit être une convention bilatérale entre eux et le roi. On a pour principe de ne point garder la foi aux réformés; ils sont exposés à toute la perfidie de leurs adversaires, et telle est la cause de leur juste défiance à l'égard du gouvernement. Aussi, le but que cherche à atteindre l'auteur de notre dialogue, qui, plus encore que les ouvrages précédents, a une tendance apologétique, est-il de réfuter à la fois les erreurs de ceux qui ne veulent point d'autorité et de ceux qui attribuent aux princes une puissance illimitée. Il se propose donc de montrer à tous les opprimés que le salut de chacun a pour condition la vigilance de tous et de justifier la défense à main armée des chrétiens contre leurs oppresseurs.

L'entretien a lieu entre le Souverain (*Archon*) et l'Etat (*Politie*); c'est dans la bouche de ce dernier que l'auteur place l'exposé de ses propres vues, qui forment la partie essentielle de l'ouvrage. Il donne, lui aussi, la préférence sur les autres formes de gouvernement à la monarchie, image de la royauté divine que Dieu a confiée à son fils, et se prononce avec Aristote contre la démocratie; au dire de ce philosophe, le peuple est dépourvu de raison et de discernement. Dès l'origine de toutes choses, Dieu, en accordant à l'homme la prééminence sur la femme, a introduit dans le monde la constitution monarchique et a enseigné que l'égalité, fruit de la justice, ne peut être obtenue qu'au moyen d'une autorité protégeant chacun dans ses droits. D'autre part, l'auteur limite le principe monarchique par des prétentions idéales qui, non réalisées, peuvent justifier la révolte. Le roi représente la majesté du Très-Haut; mais, tandis que la souveraineté divine est infinie, il doit se conformer, lui, à la loi de Dieu d'abord, puis au droit naturel, au droit politique et au droit civil, et malheur à lui s'il ne le fait pas! La succession héréditaire n'est qu'une simple coutume et le peuple peut instituer ou déposer les rois, prérogative qu'il exerce, il est vrai, par l'intermédiaire de ses représentants. Si ces derniers ne remplissent pas leur devoir, des serviteurs choisis extraordinairement par Dieu peuvent les remplacer; or, *dans le temps actuel*, une « nécessité extraordinaire » peut tenir lieu d'un appel spécial d'En Haut. L'auteur glisse sur la difficulté que les premiers chrétiens devaient seulement employer des armes spirituelles (Eph. VI, 17) et insiste d'autant plus sur l'histoire de l'Ancien Testament et sur l'histoire profane. Dans le langage ordinaire, un tyran est un homme qui s'empare du pouvoir suprême et un roi un homme auquel le confère sa naissance ou l'élection; mais le roi dont la conduite est tyrannique mérite le nom de tyran, et le tyran mérite, au contraire, celui de roi lorsqu'il déploie des qualités et des vertus royales. Tous les peuples sont d'accord que les mauvais princes doivent être chassés, et il est tout particulièrement permis de prendre les armes contre les tyrans quand ils foulent aux pieds la religion. Refuser d'obéir à un souverain qui pres-

crit des choses injustes est imiter la conduite de Daniel, qui ne pécha point en priant Dieu malgré l'édit de Darius. Non-seulement on peut prendre les armes pour se défendre, mais parfois même la révolte est nécessaire, et il est tel cas, poursuit l'auteur, faisant allusion à la situation intérieure du royaume, où l'on peut dire :

La paix est un grand mal, la guerre est un grand bien.

Les lois en désaccord avec la loi de Dieu et la justice ne sont pas des lois. En vain les princes catholiques allèguent-ils pour justifier leurs persécutions contre les huguenots que la religion de ceux-ci est fausse; l'église réformée est vraie, puisqu'elle s'appuie sur la parole de Dieu, tandis que, fondée sur le pape et ses « suppôts, » l'église romaine est contraire à la vérité.

En ce qui concerne la liberté de conscience, le *Politique* renferme des vues remarquables, supérieures à celles de Bèze, de ses coreligionnaires et de son siècle. La vraie liberté n'a point seulement pour objet les « choses viles » du corps, mais elle s'étend à l'esprit pour le plus excellent de tous les actes, qui est la piété. Sans doute, c'est le devoir du prince de prémunir ses sujets contre les opinions et les sectes qui tendent à l'apostasie et au blasphème; mais il doit convaincre les hommes par la parole de Dieu et non les exterminer, s'efforcer de détruire l'erreur plutôt que ceux qui errent, et subordonner ses penchants personnels au bien public. Dans plus d'un passage du livre, le point de vue pratique et moral et la conscience chrétienne réussissent aussi à se faire jour au travers du solide tissu du système calviniste. On y lit, par exemple, que, si Dieu a permis à son peuple de tuer des tyrans, il n'existe pourtant pas à cet égard de loi formelle, et qu'un acte pareil, ne semblant pas convenir à des chrétiens, ne saurait être conseillé.

Idées anti-monarchiques et leur correctif chez les catholiques, particulièrement chez Bodin.

Il nous reste, avant de terminer, à jeter un coup d'œil sur le *catholicisme politique*. Si, depuis la Saint-Barthélemy, le calvi-

nisme politique français atteignit son plus haut degré de développement, nous ne saurions admettre avec de Thou que sa littérature ait exercé de l'influence sur les excès révolutionnaires des catholiques, et nous repoussons plus formellement encore l'assertion de Grotius que la Ligue aurait emprunté ses tendances aux doctrines démocratiques formulées avant elle par les pasteurs calvinistes. Catholiques et protestants s'accordaient alors à penser que le premier devoir des gouvernements est de protéger la vraie religion et de comprimer celle qui répand l'erreur; ils ne différaient que relativement à l'application de cette règle. Mais, à cet égard, le catholicisme était bien plus dangereux pour l'état que la religion nouvelle; car ce principe, depuis des siècles, il l'avait établi et fait prévaloir, tandis que la réforme ne l'avait reconnu qu'indirectement, sans en déduire de conséquences ecclésiastiques ou politiques. Souvent, d'ailleurs, les calvinistes le mirent en question ou le nièrent; chez les catholiques, au contraire, on ne songea à l'atténuer par certaines restrictions que, lorsque, poussé à l'extrême, il eut abouti au régicide.

Au fond, les reproches que l'on fait au calvinisme sont bien moins dirigés contre ses exagérations que contre sa base démocratique, à laquelle ses adversaires rattachaient l'idée de la *souveraineté du peuple*. Il n'y a rien de surprenant à ce que son organisation ecclésiastique ait soulevé les plus vives répugnances de la part des gouvernements absolus et des partisans des églises d'état. Bien qu'il se dît réformé, Grotius a déjà critiqué celle-ci en invoquant l'autorité de prélats anglais, selon lesquels rien dans un synode ne doit se faire sans la volonté ou sans l'assentiment du prince; mais si l'on se souvient que ce fut au péril de leur vie que se réunirent, en 1559, les membres du premier synode général, on ne saurait attaquer leur œuvre sans s'élever contre l'existence même de l'église réformée de France. Le principe démocratique primitif fut d'ailleurs modifié ou tempéré dans le calvinisme par l'élément aristocratique. Rome, en revanche, n'abandonna jamais l'idée de la souveraineté du peuple, tout en sachant habilement, suivant les circonstances, la mettre en lumière ou la laisser dans l'ombre. En

Allemagne, notamment en Bavière, ce fut sur les princes que s'appuyèrent les jésuites pour opérer la réaction catholique ; sur les bords du Rhin, dans les Pays-Bas et en France, ils érigèrent, au contraire, en système la souveraineté populaire, et travaillèrent à propager ce principe, sans toutefois le patroner ouvertement.

Le jésuite Lainez soutint dans le concile de Trente que la différence entre l'église et les gouvernements consistait en ce que la première avait reçu de Christ, son seul auteur, sa constitution et ses lois, tandis que les seconds les tenaient de la volonté populaire, qui leur avait donné naissance. Il lui convenait d'affirmer vis-à-vis des souverains une semblable théorie ; abaisser leur pouvoir devant la démocratie était grandir d'autant celui du pape, qu'il proclamait seul d'institution divine. Bellarmin, également jésuite, enseigna, au contraire, que le pouvoir civil est bon et qu'il est permis aux chrétiens de l'exercer, ce qu'il prouvait par l'Ecriture, par l'exemple des saints, par le but de cette institution et par Dieu son auteur. Il remarquait en outre : 1° que, d'une manière générale, le pouvoir civil procède immédiatement *de Dieu seul ;* 2° qu'il appartient à la multitude, son divin auteur ne l'ayant conféré à aucun homme en particulier ; 3° qu'en vertu du droit naturel, il doit être confié à une ou à plusieurs personnes ; 4° que les diverses formes de gouvernement découlent du droit politique et non du droit naturel ; 5° enfin, que chacune de ces formes en particulier provient bien de Dieu, mais par l'intermédiaire d'une délibération humaine. Le pouvoir civil et le pouvoir spirituel diffèrent donc quant à leur base, car le premier repose sur la multitude, le second sur un seul homme, et quant à leur origine, le premier procédant d'une manière générale du droit divin et d'une manière spéciale du droit politique, tandis que, de toute manière, le second est de droit divin et procède immédiatement de Dieu. Bellarmin affirme donc la souveraineté du peuple plus catégoriquement que les écrits calvinistes les plus passionnés ; d'autre part, il se rapproche beaucoup de Bèze et de Languet, mais en les dépassant, par la manière dont il pose en principe que les gouvernements illégitimes peuvent devenir légitimes.

Ses vues sont aussi très-analogues à celles de Calvin, lorsqu'il déclare préférer à la monarchie proprement dite une constitution mixte, à la fois monarchique, aristocratique et démocratique. Il attribue au pape, d'une manière indirecte, il est vrai, le pouvoir suprême sur les affaires temporelles de tous les chrétiens. Barclay, Ecossais catholique, ayant publié en 1600 un livre où il affirmait que les rois se trouvent au-dessus des lois et qu'on leur doit une obéissance absolue, Bellarmin écrivit pour le réfuter un traité sur le pouvoir du pape en matière temporelle. Entre autres assertions hardies, cet ouvrage, qui fut condamné par le parlement de Paris, renfermait les suivantes : Le pape n'est soumis qu'à Christ, le roi est soumis à Christ et au pape. Le pape, en vertu de son pouvoir temporel, peut déposer les rois et les empereurs et enlever un royaume à un souverain pour le donner à un autre. Les fidèles, s'ils sont assez forts pour le faire, doivent déposer un roi qui n'a pas la foi, etc.

Il serait aussi injuste de rendre le catholicisme responsable de l'apothéose de Jacques Clément, assassin d'Henri III, et des autres extravagances de la Ligue, que d'imputer à la Réforme celles des anabaptistes et des libertins. Cependant, il faut le dire : si, dès l'abord, les réformateurs combattirent celles-ci, l'église romaine n'a jamais formellement désavoué les premières, qui, de nos jours encore, ont trouvé des apologistes, sinon des approbateurs ; témoin Lacordaire qui, dans un sermon prêché à Notre-Dame de Paris, a parlé de « cette sainte et glorieuse Ligue, dont chaque jour davantage on reconnaîtra la grandeur ; » témoin encore Lamennais, qui, dans un accès de lyrisme fort voisin du délire, a écrit que « le cœur de Christ bat dans le cœur du peuple, qu'il peut être trahi par un Judas et descendre au tombeau, mais que, vainqueur de la mort, il ressuscitera le troisième jour. » Les assertions anti-monarchiques des partisans de la Ligue méritent donc au moins une mention.

Dans un livre dédié à Philippe III, le jésuite espagnol Mariana estime que Jacques Clément s'est illustré en assassinant son roi. Chacun, selon lui, peut déposer et faire mourir un

prince qui, sans titre, s'est emparé du pouvoir. Quant à un souverain qui occupe le trône en vertu de l'hérédité ou de l'élection, on ne doit supporter ses fautes que s'il ne viole pas les lois de l'honneur et de la morale. Si l'on n'a plus d'espoir qu'il revienne au bien, l'état peut le déposer, se défendre contre lui, et même, s'il y a lieu, le faire mettre à mort comme un ennemi public. Il est permis à tout particulier de tenter d'en débarrasser le pays; mais si, en l'attaquant ouvertement, on fait preuve de courage, il est plus prudent d'user de ruse et d'attendre une occasion favorable. On peut s'étonner, au premier abord, que Philippe II ait laissé de pareilles doctrines avoir cours chez ses sujets; mais, comme l'a remarqué Ranke, les Espagnols aimaient à voir leur roi posséder une sorte de pouvoir spirituel; Philippe, l'un des promoteurs de la réaction catholique, se trouvait l'allié, non-seulement des prêtres, mais aussi du peuple français révolté, et les jésuites savaient, au point de vue religieux, justifier sa politique d'une manière très-utile à ses intérêts, soit en Espagne, soit au dehors.

Longtemps déjà avant que la Ligue se fût portée à ses excès les plus regrettables, bien des catholiques français, amis de leur patrie et même de leur église, avaient cherché à réagir contre les dangers que faisaient courir à toutes deux les exagérations des jésuites et des ligueurs. Jean Bodin, surtout auteur du célèbre traité: *De la République*, fournit alors à son église, au moyen de cet ouvrage, un précieux correctif. Divers écrivains catholiques ont, il est vrai, cru Bodin calviniste, ou, du moins, ami de la Réforme; le jésuite Possevin, entre autres, l'a accusé d'avoir cité avec honneur Luther et Calvin et a signalé dans ses écrits une foule d'hérésies et d'erreurs. D'autre part, on l'a aussi fait passer pour juif et pour athée. L'auteur de la *République* nous semble plutôt devoir être classé, sous le rapport des convictions religieuses, dans la catégorie des philosophes. Il ne regardait pas un accord complet sur les sujets religieux comme d'une importance capitale; la diversité n'a pas d'inconvénient, pensait-il, si l'on voit dans la vraie religion la disposition d'un esprit purifié à se rapprocher de Dieu. Prétendre que c'est de la religion de Christ que les guerres tirent

leur origine est faire injure aux chrétiens et à Christ lui-même. Bodin a développé ces pensées dans une lettre qui nous a été conservée et dans laquelle il combat aussi l'assertion des défenseurs de l'orthodoxie romaine que c'est un crime d'accepter une religion qui semble fausse et une impiété de nier la vraie religion. Ailleurs, dans un dialogue intitulé : *Hexaplomeres*, il met aux prises six interlocuteurs de croyances religieuses différentes et se place lui-même à un point de vue entièrement objectif au-dessus des sujets en discussion. En somme, de l'examen des idées de Bodin, il nous semble résulter que, s'il était peut-être un assez mauvais catholique, il n'était nullement un calviniste. Notre auteur, qui s'était voué à la jurisprudence, publia en 1566 une *Méthode pour faciliter l'étude de l'histoire*, ouvrage d'un grand mérite, dans lequel il contredit hardiment plusieurs opinions généralement reçues alors et où l'on retrouve déjà les idées essentielles développées plus tard par lui dans son livre de la *République*. En 1571, il fut nommé maître des requêtes et conseiller du duc d'Alençon, et, dans la suite, député aux états de Blois. Sa noble conduite dans cette assemblée lui fit perdre la faveur d'Henri III; il osa, en effet, malgré l'irritation du parti dominant, proposer à l'égard des réformés l'emploi de la douceur plutôt que celui de la violence, et s'opposa avec succès, contrairement au désir du roi, à un projet d'aliénation des domaines royaux. Bodin devint cependant procureur-général en 1587; mais, par un revirement bien étrange, qui fut peut-être chez lui le résultat de la crainte (on le tenait toujours pour suspect d'hérésie), malgré la charge qu'il occupait et qui devait le rattacher à la royauté, malgré ses principes de tolérance, il finit par se joindre au parti ligueur.

Dans sa *Méthode*, mentionnée plus haut, Bodin distingue trois formes de gouvernement, la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, et, comme Calvin et Hotman, c'est à une constitution mixte, qui réunirait les avantages de ces trois principes, qu'il donne la préférence. Quant au volumineux traité *De la République*, nous ne pouvons en entreprendre l'analyse avec quelque détail. Les orages qui agitent l'état ont fait un devoir à l'au-

teur, dit celui-ci dans sa préface, de prendre la plume pour travailler, selon ses forces, au bien de son pays. Le sujet qu'il aborde n'a guères été étudié. Les traités politiques de Platon et d'Aristote sont extrêmement brefs, et les auteurs modernes, ayant écrit sans connaissance des lois, ont profané les mystères de la philosophie politique; Machiavel, par exemple, exalte César Borgia, le propose comme modèle aux princes, et fait de l'impiété et de l'injustice les deux colonnes de l'état. Il est fort dangereux d'enseigner aux souverains de semblables maximes et de les exciter ainsi à la tyrannie. Il l'est davantage encore peut-être de soulever, sous prétexte de liberté populaire, les sujets contre leurs princes et de les entraîner à l'anarchie. Une politique libérale et constitutionnelle est le vrai préservatif contre ce double écueil. Ennemi du pouvoir absolu, l'auteur ne reconnaît pas même aux rois le droit d'établir des impôts sans le consentement des citoyens et entend qu'ils ne soient pas moins liés que leurs sujets par les conventions qui régissent leurs rapports mutuels. Mais, d'autre part, ennemi de tout esprit séditieux, il soutient que, sous aucun prétexte, il n'est permis à un bon citoyen de s'élever contre ses princes, même s'ils sont tyranniques; bien loin de chercher à les dépouiller du pouvoir, c'est à Dieu et aux autres souverains que celui-ci doit laisser le jugement de leur conduite. On ne saurait trop s'étonner que Bodin, après avoir longtemps professé de pareilles opinions, les ait publiquement reniées en adhérant à la Ligue; les représentants du calvinisme politique, qui, eux aussi, modifièrent si gravement leurs principes, ne se laissèrent, du moins, entraîner à le faire que par degrés et après quarante années de persécutions et de luttes.

Bodin se prononce de la manière la plus explicite en faveur du principe monarchique, simplement limité par les lois divines et naturelles. La formule : *car tel est notre plaisir*, montre que les lois des souverains, quoique fondées sur de bonnes raisons, dépendent uniquement de leur volonté. Quelle que soit la méchanceté, l'impiété ou la cruauté d'un prince, l'Ecriture défend absolument à ses sujets d'attenter à son honneur ou à sa vie. Les frivoles arguments de ceux qui soutiennent le con-

traire (ceci est une allusion aux écrivains politiques protestants) ne méritent pas l'honneur d'une réfutation ; d'ailleurs, les théologiens les plus instruits de la Réforme soutiennent eux-mêmes qu'on ne doit jamais se révolter contre son prince et à plus forte raison le tuer, à moins d'un ordre exprès de Dieu. « Celui qui maudit son père ou sa mère, dit la Bible, sera puni de mort ; » or, le prince, institué par Dieu, doit être regardé comme plus saint et plus inviolable qu'un père. On doit se borner à refuser d'obéir au monarque dans les choses contraires à la loi divine ou à la nature, chercher à se soustraire à ses coups, mais souffrir plutôt la mort que d'attenter à sa vie. Entre les trois formes de gouvernement, Bodin préfère sans contredit la monarchique, mais à la condition que des états ou un sénat limitent la puissance royale ; autrement, la souveraineté manquant de base assurée, le pays serait entraîné à l'anarchie. Il ne faut pas que le peuple fasse la loi au prince, ni que celui-ci se trouve lié par ses propres décrets.

Un roi sage gouvernera son royaume d'une manière harmonique, mélangeant « doucement » les nobles et les bourgeois, les riches et les pauvres, tout en laissant, il est vrai, aux nobles quelque prééminence. Il importe beaucoup de distinguer les maximes de gouvernement de la forme de l'état, cette dernière pouvant être monarchique, tandis que les premières seraient démocratiques ou l'inverse ; c'est là une théorie qui appartient en propre à Bodin. Sous le rapport de la religion et de la liberté de conscience, l'auteur s'élève davantage encore au-dessus de son temps ; à ses yeux, la superstition la plus excessive est moins à redouter que l'athéisme. Comme on l'a fort justement remarqué, la plupart des partisans du pouvoir absolu ont le tort de ne penser qu'à fortifier ce pouvoir, au lieu de le modifier par l'ensemble des institutions. Bodin, quelque ami qu'il soit de la monarchie, se garde bien de la proclamer infaillible ; aussi tient-il beaucoup à entourer le roi d'un sénat qui soit comme la raison de la volonté souveraine. Rien ne saurait donner plus d'autorité aux lois d'un prince que l'approbation d'un conseil bien composé. Au contraire, les sujets mépriseront les édits de leur souverain si celui-ci les rend contre

l'avis de son sénat; or, du mépris des lois découle celui de l'autorité, puis la rébellion contre le monarque et la chute de l'état. Si un prince ne joint au savoir une vertu extraordinaire qui l'empêche de vouloir tout conduire à sa tête, les connaissances qu'il pourra posséder risquent d'être aussi dangereuses pour son peuple qu'un couteau dans la main d'un furieux. Bodin admet aussi le *droit de résistance ;* toutefois, il ne le fonde pas, comme les publicistes calvinistes, sur l'illégalité, mais sur l'injustice de tel ou tel acte. Si le souverain doit se conformer aux lois, ce devoir ne constitue pourtant point de sa part un engagement inviolable, conférant un privilége aux sujets. Au fond, le droit de résistance se résume en un seul point : les magistrats devraient se démettre de leurs charges plutôt que de vérifier un édit injuste. L'auteur se hâte pourtant de modifier cette règle; car, remarque-t-il, un petit nombre d'hommes sages étant seuls capables d'une pareille fermeté, si la plupart de leurs collègues n'imitent pas leur exemple, la minorité n'est pas tenue de donner suite à sa démission.

Bodin termine son ouvrage par un parallèle très-intéressant entre « les trois républiques légitimes, » c'est-à-dire entre les trois formes de gouvernement. La démocratie nécessite tant de lois et de magistrats qu'en fait elle est beaucoup moins favorable à la liberté qu'on ne pourrait le croire au premier abord. L'aristocratie aurait plus d'avantages; mais, composée de bons et de mauvais éléments, elle est soumise à des vacillations continuelles. C'est donc la monarchie qui mérite la préférence. La république romaine elle-même avait des dictateurs, et, tandis que l'aristocratie et la démocratie doivent ouvrir la porte de leurs conseils à des ignorants aussi bien qu'à des gens capables, un souverain peut ne s'entourer que d'auxiliaires habiles et expérimentés.

Au dire du jésuite Keller, notre auteur affirme, comme Mariana, qu'il est permis de tuer les tyrans. Bodin a déclaré, il est vrai, qu'un tyran, c'est-à-dire, selon sa définition, un homme qui, de sa propre autorité, sans élection, sans appel de Dieu, s'empare du pouvoir suprême, mérite la mort. Mais il atténue cette assertion par tant d'exceptions et de réserves, entre autres

par celle-ci, que les successeurs des tyrans peuvent devenir des rois légitimes, que l'accusation de Keller se trouve, en réalité, dépourvue de tout fondement sérieux.

Influence et correctif des idées et de la littérature du calvinisme politique en France.

Bien qu'il soit difficile de déterminer l'influence du calvinisme politique, elle s'exerça certainement dans deux directions opposées. Chez les catholiques, le calvinisme politique éveilla, nous l'avons vu, d'une part, un sentiment de répulsion, de l'autre, un sentiment de sympathie. Chez les calvinistes eux-mêmes, son action est d'autant plus difficile à apprécier que soit les idées, soit les écrits passés par nous en revue étaient déjà l'écho des pensées et des sentiments de nombreux réformés français. D'autre part, la marche extérieure des pensées et des sentiments profonds est parfois fort lente, et les presbytériens d'Ecosse, ainsi que les puritains d'Angleterre, sont, au fond, les premiers chez lesquels on puisse reconnaître l'influence incontestable des écrits de Hotman et de Languet.

Le calvinisme politique n'a pas à nous offrir un correctif de ses doctrines comparable à celui que Bodin a procuré au catholicisme politique pour les siennes. Des voix sérieuses et autorisées s'élevèrent cependant aussi parmi les calvinistes pour instruire, pour avertir, pour désapprouver les plus ardents de leurs coreligionnaires. Citons en particulier, celle de La Noue. Avec la franchise et le patriotisme qui le caractérisaient, ce chef huguenot déplorait profondément les guerres civiles de la France, les catastrophes qu'elles faisaient prévoir, l'anarchie ou le démembrement du royaume auquel elles devaient fatalement aboutir et les plus tristes pressentiments assombrissaient son cœur. Les seuls remèdes propres à conjurer ces malheurs étaient, selon lui, l'unité de la puissance royale, le retour à l'ordre et à la moralité et la *liberté de conscience*. Sans ce dernier moyen, disait l'illustre guerrier, tous les autres sont inutiles et la guerre civile demeurera inévitable. Deux religions ne peuvent-elles subsister dans un même état sans y engendrer de constan-

tes discordes? Le vice et la vertu, les bons et les méchants se trouvent bien toujours en présence sans que cette situation nécessite l'emploi habituel des armes. Puisque tous adorent le même Dieu et se réclament du même Sauveur, le règne de l'amour fraternel ne devrait-il pas remplacer celui des haines et mettre un terme aux cruautés et aux guerres? Des pensées aussi élevées, un tact politique aussi exercé, une telle « tendresse d'âme » chez un homme du caractère le plus rigide, forment du digne La Noue, on l'a dit avec raison, une figure aussi pure qu'originale, la plus belle de son temps sans contredit après celle de Lhospital.

Il n'existe cependant qu'un rapport bien éloigné entre le correctif indirect que nous fournit La Noue et la littérature du calvinisme politique. Loin de s'empresser de défendre les productions de cette dernière, les réformés semblent d'abord n'en avoir point pris connaissance. Plus tard seulement, lorsqu'une paix précaire eût succédé à la persécution, quelques protestations se firent entendre parmi eux contre les plus célèbres écrits de leur littérature politique; mais, avouons-le, ces protestations, qui avaient trait surtout à l'importante question du droit de résistance, ne furent pas toujours inspirées par des mobiles parfaitement purs, et parfois la crainte du pouvoir ou le désir de se concilier la faveur royale put contribuer à les dicter.

Dans une controverse qui eut lieu en 1681 entre Jurieu et le célèbre janséniste Arnauld, ce dernier accusa les réformés d'avoir écrit des livres renfermant les principes les plus séditieux et revendiqua pour les catholiques l'honneur de les avoir réfutés. Jurieu riposta que, pour prouver son dire, son adversaire eût dû lui opposer les confessions de foi, les décisions des synodes et l'avis des plus célèbres docteurs réformés, au lieu de se borner, comme il l'avait fait, à citer Buchanan, Pareus, le soi-disant Junius Brutus, et l'auteur plus obscur encore du *De jure magistratuum*. Si les principes de Buchanan et de Pareus, ajoutait-il, n'ont rien de dangereux, ils ne sont pas ceux de l'église réformée; quant à ceux des deux ouvrages anonymes, nous n'en sommes nullement solidaires, leurs auteurs nous étant inconnus; Jacques I, roi d'Angleterre, a même soupçonné que le pré-

tendu Junius Brutus était un papiste qui, sous ce nom d'emprunt, cherchait à rendre odieuse la foi protestante. Cette réponse nous paraît embarrassée; en dépit de la distinction de Jurieu, les doctrines de Buchanan et de Pareus et celles du *Junius Brutus* étaient identiques, et si les calvinistes attaquaient ce dernier ouvrage comme l'œuvre d'un papiste déguisé, ils dirigeaient en réalité leurs coups contre leur coreligionnaire Languet. En outre, l'autorité de Jacques I, invoquée par Jurieu, est bien faible assurément en matière de foi calviniste. En 1622, un prédicateur anglais s'appuya sur les écrits de Bucanus, de Pareus et sur le *Junius Brutus* pour soutenir en chaire certaines propositions mal-sonnantes, entre autres celle que les sujets ou, du moins, les autorités inférieures pourraient défendre leur religion, même par les armes, contre la volonté du souverain; Jacques I le fit arrêter, et, sur la demande de ce prince, les universités anglaises condamnèrent au feu les ouvrages où le prédicateur avait puisé ses assertions.

A peine est-il permis d'inscrire au nombre des correctifs du calvinisme politique les paroles d'un ouvrage contemporain que nous allons citer. Après avoir rappelé que, dans l'opinion de Lenglet-Dufresnoy, le *Junius Brutus* de Languet est un des livres les plus dangereux qui se soient faits en ce genre, la *France protestante* ajoute: « Dangereux en effet, mais seulement pour des rois formés à l'école de Machiavel. Le grand mal pour les peuples si l'on débarrassait le monde des Néron et des Charles IX! » Mais l'appréciation d'un historien hollandais sur la question qui nous occupe doit encore être mentionnée. Se demandant si la Réforme a exercé sur les destinées de Genève une influence politique dans le sens républicain, M. Groen van Prinsterer constate que l'organisation consistoriale a été également introduite dans les autres pays où a triomphé le calvinisme, que la constitution donnée par Calvin à l'église de cette ville avait surtout un caractère aristocratique, ou, pour mieux dire, théocratique, et enfin, que, de longue date déjà, les institutions républicaines existaient à Genève. Cependant les adversaires du calvinisme ne lui reprochent pas seulement son organisation consistoriale; sa tendance même leur est suspecte.

On ne saurait nier que les disciples et les coreligionnaires de Calvin aient répandu au dehors l'esprit républicain dont son énergie avait animé Genève, ni que des tendances républicaines se soient fait jour dans le domaine de la science et de la controverse. Mais où chercher l'explication de ces faits? chez les calvinistes ou dans le calvinisme? Chez les calvinistes, assurément, non à cause de leur foi, mais des circonstances dans lesquelles ils se trouvaient. Ils habitaient des pays déjà républicains ou qui le devinrent indépendamment d'eux; opprimés et souvent poussés à bout par la persécution, plus que d'autres ils purent voir dans la résistance à une autorité tyrannique la légitime défense des droits du peuple. Quant à Languet et aux autres publicistes protestants, pas plus que les écrivains catholiques, ils ne restèrent à l'abri des préjugés de leur siècle; mais serait-il juste de rendre leur foi responsable d'erreurs que l'on peut aussi reprocher à leurs adversaires? D'autre part, on chercherait vainement dans le calvinisme lui-même la source des tendances républicaines. Qu'on se rappelle l'*Institution chrétienne* et les passages des confessions de foi calvinistes relatifs aux rois et aux princes « ordonnés de Dieu. » Calvin, si respectueux pour l'Ecriture, lui aurait-il fait violence pour fonder sur ses déclarations le droit politique dans le sens républicain? Quel fut le fondement de la persévérance, du courage, et, si l'on veut, du libéralisme chrétien des premiers calvinistes, sinon la crainte de Dieu? C'est cette crainte qui leur inspirait à la fois la fermeté et le respect à l'égard des puissants de ce monde; c'est la divine Parole avec ses promesses, dont ils nourrissaient leurs âmes, qui les rendait si intrépides sur les champs de bataille et sur les échafauds. Aigris par de cruelles infortunes, quelques-uns d'entre eux purent méconnaître le respect dû aux puissances établies; mais combien d'autres ne manquèrent à ce respect que dans la plus faible mesure possible! En France et hors de France, les anciens chefs calvinistes excitent notre admiration par leur patience, leur longanimité, leur désir de la paix; on ne découvre chez eux nul esprit de révolte, et s'ils combattent, ce n'est que pour conquérir le droit de professer leurs croyances conformément à la parole de

Dieu. Il y eut même plus; tant que dura pour les réformés l'obligation de prendre les armes, ceux d'entre eux chez lesquels vinrent à se manifester certaines tendances républicaines furent toujours tenus en échec par le parti *ultra-calviniste*, qui, animé d'un sévère sentiment du devoir, se refusait à associer des projets de changements politiques au but spirituel qu'il poursuivait.

Rappelons encore en terminant le nom de DuPlessis-Mornay. Les sentiments de cet homme éminent, sa part active aux affaires publiques et ses écrits doivent, eux aussi, figurer en ligne de compte parmi les éléments qui contrebalancent les exagérations du calvinisme politique.

Si ces éléments, que nous avons tenté de grouper en faisceau, sont moins nombreux que nous ne l'eussions désiré, ce qui manque, sous ce rapport, au calvinisme est richement compensé par son histoire. En 1589, lorsque éclata la guerre entre Henri III et la Ligue, le calvinisme sauva la monarchie. Le fait qu'il se trouva alors en France une puissance capable de résister au mouvement qui entrainait toute la population du royaume fut pour le roi d'un prix inestimable. Cette puissance était celle de ces mêmes calvinistes que, depuis plus d'un demi-siècle, leurs souverains n'avaient cessé de persécuter cruellement. Ils furent mal récompensés d'une aussi noble conduite et aujourd'hui encore, grâce aux funestes influences de l'esprit de parti, on ne leur a rendu que bien incomplètement justice.

TH. CLAPARÈDE.

BULLETIN

THÉOLOGIE

J. C. MŒRIKOFER. — ULRICH ZWINGLI, D'APRÈS LES SOURCES AUTHENTIQUES [1].

Plusieurs biographies de Zwingli avaient déjà paru, mais jamais, à notre connaissance, la vie du grand réformateur de la Suisse n'avait revêtu une forme aussi complète. Le lecteur possédant une connaissance suffisante de la langue allemande trouvera désormais, dans ces deux volumes, toutes les ressources nécessaires pour se faire une idée exacte de la puissante évolution religieuse dont Zwingli fut un des principaux moteurs. Peut-être, dans les nombreuses citations qui donnent à l'ouvrage une sérieuse valeur et constituent son premier titre à l'intérêt, sera-t-il arrêté quelquefois comme nous l'avons été nous-même, par certaines particularités de langage propre à l'idiome zuricois plus encore qu'à l'allemand du XVIe siècle. On peut rendre cette justice à l'auteur qu'il a fait son possible pour lever ces difficultés. Néanmoins il n'a pu les faire entièrement disparaître pour les lecteurs de langue française. Cette réserve faite, nous pouvons dire qu'aucune lecture n'est plus digne de l'attention d'un homme sérieux. L'on aurait peine, croyons-nous, à trouver réunis, dans une seule monographie, un plus grand nombre de ces détails positifs et précis sur lesquels se fondent l'histoire des faits et celle des idées. Ce serait entreprendre une tâche difficile que de suivre l'auteur dans sa longue et consciencieuse exposition de la vie du réformateur. Une traduction de la table des matières serait peut-être le meilleur moyen de faire connaître son œuvre. Mais, indépendamment de ce qu'un tel procédé aurait d'aride et de peu attrayant pour nos lecteurs à nous, il offrirait le grand inconvénient d'éveiller leur curiosité sans la satisfaire;

[1] *Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen*, von J. C. Mörikofer. 1867-1869. — 2 vol. in-8° de 351 et 527 pages.

aussi préférons-nous attirer leur attention sur certains points qui nous ont particulièrement frappé.

Nous mentionnerons d'abord la peinture que l'auteur nous présente des mœurs de la Suisse allemande au moment de la Réformation. Dans le cours du premier volume, après avoir raconté la jeunesse de Zwingli et les divers incidents de son séjour à Glaris et à Einsiedeln, l'auteur s'arrête au moment où le réformateur reçoit l'appel qui doit le fixer à Zurich, et prenant, en quelque sorte, son lecteur par la main, il le fait pénétrer dans la vie zuricoise au commencement du XVIe siècle. Le chapitre auquel nous faisons allusion nous révèle, d'après des documents originaux, des traits de mœurs singuliers, des scènes étranges, bien propres à faire apprécier le bienfait de la Réformation. Dans toute l'Europe, à cette époque, la corruption était grande ; mais l'absence des rapports fréquents entre les peuples laissait à chaque nation un cachet particulier qu'elle conservait jusque dans ses désordres. « Zurich, disait Bullinger, l'ami de Zwingli, était, avant la prédication de l'Evangile, ce qu'avait été Corinthe parmi les cités de la Grèce. » — Oui, mais c'était une Corinthe du moyen âge, au sein de laquelle la corruption prenait un aspect de sauvagerie des plus bizarres. Il faut, pour s'en faire une idée, lire dans l'ouvrage de M. Mörikofer, le récit d'une nuit du premier janvier ; l'on voit des jeunes gens appartenant aux meilleures tribus de la bourgeoisie, gentilshommes pour la plupart, quelques-uns mariés et pères de famille, se former en bandes nombreuses et joyeuses, pénétrer de vive force dans les divers couvents de femmes de la ville, et s'y livrer à des excès de diverse nature, à des espiègleries grossières, dont la brutalité révolterait aujourd'hui les classes les plus humbles, et tout cela, semble-t-il, sans rencontrer aucune répression, sans encourir aucune sérieuse pénalité.

En face de ce relâchement et de ce désordre, l'on est mieux placé pour mesurer les progrès accomplis sous l'influence de l'Evangile, et le deuxième volume de M. Mörikofer nous permet de le faire en nous offrant le tableau de la discipline, ferme et modérée tout à la fois, à laquelle Zwingli sut graduellement plier les mœurs de ses compatriotes. Au premier abord, cette dernière offre plusieurs traits de ressemblance avec la discipline calviniste. Mais après un examen attentif des textes, l'on ne tarde pas à se convaincre qu'elle en diffère par un esprit moins judaïque et plus humain.

Ces résultats ne sont pas les moins importants auxquels le livre que nous annonçons nous fasse arriver. Les chapitres concernant le

colloque de Marburg et ses suites mettent dans une pleine évidence l'élévation d'esprit du réformateur zuricois, la largeur de ses vues et la grandeur de son âme. L'auteur ne se borne pas à faire parler les faits à leur date. Il revient, à la fin de son œuvre, sur ce point capital. Après avoir fait de Luther un éloge bien senti, il nous montre dans Zwingli un esprit *moderne*, dans le meilleur et le plus noble sens du mot ; il relève surtout un des caractères distinctifs de son génie, le sens historique. Cette compréhension des évolutions de l'esprit humain, complétement ignorée du moyen-âge et même de Luther, Zwingli la possède au plus haut degré : il ne pense point que l'antiquité païenne soit exclue des plans de Dieu pour le salut de l'humanité ; il aime à suivre, dans les destinées de son peuple, l'action de la providence divine ; il élève enfin, d'une main ferme, le drapeau de la liberté chrétienne.

Après avoir donné à ces considérations une place digne de leur importance, M. Mörikoffer termine son étude en examinant ce qui, dans l'œuvre de Zwingli, constitue l'élément permanent et actuel, en étudiant l'influence du réformateur sur le développement de la Suisse républicaine, ainsi que sur la culture intellectuelle du peuple qui lui donna le jour. Ces réflexions ajoutent infiniment à la valeur intrinsèque de l'œuvre sans rien ôter au mérite qu'elle tire de l'abondance des sources historiques et du bon emploi que l'auteur en a su faire.

D. SCHENKEL. — CHRISTIANISME ET ÉGLISE[1].

Il y a longtemps déjà que nous aurions rendu compte de cet important ouvrage, n'eût été une difficulté qui naît de son importance même et de son mérite : les idées s'y suivent dans un ordre si rigoureux, qu'on peut à peine les séparer les unes des autres.

Appliquée à un livre de cette valeur, l'analyse la plus impartiale sera toujours injuste, en ce sens qu'elle détruit forcément l'enchaînement des pensées, la suite du raisonnement. L'auteur seul pourrait condenser son livre, en donner un résumé qui ne *trahît* pas ses intentions.

L'ouvrage se compose de quatre livres, entre lesquels se répartissent les vingt *méditations* annoncées dans le titre : et ces méditations,

[1] *Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung*. Zwanzig Betrachtungen von Dr Daniel Schenkel, 1867. — 2 vol. de 650 pages.

à leur tour, comprennent un certain nombre de paragraphes de quatre ou cinq pages chacun.

Nous allons d'abord donner telle quelle la traduction de la *table des matières*, assez développée, que l'auteur a jointe à son ouvrage; puis nous ferons, aussi fidèlement que nous le pourrons, le résumé du premier livre. Nos lecteurs pourront ainsi s'orienter; ceux qui voudront en savoir davantage devront recourir à l'original et sauront en gros ce qui les attend.

Livre premier. — La religion.

I[re] MÉDITATION. L'essence de la religion. — 1. Le besoin religieux. — 2. Le fondement éternel. — 3. La source de la religion. — 4. La fausse religion. — 5. La vraie religion.

II[e] MÉDITATION. La divinité. — 6. Le besoin de la foi en Dieu. — 7. Les conséquences de l'incrédulité. — 8. Esprit et nature. — 9. L'esprit au-dessus de la nature. — 10. Le Dieu personnel.

III[e] MÉDITATION. La révélation et le miracle. — 11. La foi vulgaire (traditionnelle) relativement à la révélation et au miracle. — 12. Le conflit entre la science et la foi. — 13. Les miracles de la magie. — 14. Les miracles de l'esprit. — 15. Les œuvres de l'esprit. — 16. La conception moderne du miracle.

IV[e] MÉDITATION. La piété et la moralité. — 17. L'indépendance apparente de la moralité et de la piété. — 18. Influence de la religion de la nature sur la moralité. — 19. Influence des religions de l'esprit sur la moralité. — 20. Dangers moraux de l'irréligion. — 21. L'amour, comme lien de la piété et de la moralité.

Livre II. — La Bible.

V[e] MÉDITATION. Les saintes écritures de l'Ancien Testament. — 22. Origine des Ecritures sacrées en général. — 23. Origine divine de la Bible. — 24. Caractère humain du Nouveau Testament. — 25. La Bible, le livre de la religion. — 26. Le caractère des livres bibliques. — 27. Formation du canon.

VI[e] MÉDITATION. L'esprit de l'Ancien Testament. — 28. La justice de Dieu. — 29. La sainteté de Dieu. — 30. Le péché de l'homme. — 31. L'expiation par le sacrifice. — 32. La justice supérieure des prophètes. — 33. L'espérance messianique. — 34. Les problèmes moraux de l'Ancien Testament.

VII[e] MÉDITATION. Les saintes Ecritures du Nouveau Testament. — 35. La littérature des évangiles. — 36. La crédibilité des récits évan-

ecclésiastique. — 82. Le péché d'hérésie. — 83. La réforme ecclésiastique.

XIVe MÉDITATION. Le christianisme des réformateurs. — 84. Signification de la réformation. — 85. L'idée dogmatique de la réformation (*Der reformatorische Glaubensbegriff*). — 86. Retour des réformateurs à la notion ecclésiastique. — 87. L'élément religieux et l'élément moral chez Luther. — 88. Le retour au point de vue dogmatique. — 89. La domination de la théologie dans le protestantisme. — 90. Le retour à la notion sacramentelle. — 91. Luther ; son idée sur le rapport de l'église et de l'état. — 92. Le christianisme d'état dans le protestantisme (*das protestantische Staatskirchenthum*).

Livre IV. — Le christianisme dans l'époque actuelle.

XVe MÉDITATION. La conscience chrétienne moderne. — 93. La liberté religieuse moderne. — 94. La chute des églises d'état. — 95. La conscience catholique moderne. — 96. La confession de foi réformatrice de l'époque actuelle. — 97. La vie chrétienne de l'époque actuelle. — 98. La mission de la théologie moderne.

XVIe MÉDITATION. L'église contemporaine comme communauté. — 100. La communauté chrétienne primitive. — 101. L'égalité primitive de tous les chrétiens. — 102. Le principe de la communauté et le protestantisme allemand. — 103. L'organisation de la libre communauté protestante locale. — 104. Les conditions d'admission dans la communauté. — 105. La formation des communautés rurales. — 106. Concessions à l'état ecclésiastique actuel.

XVIIe MÉDITATION. La mission du clergé à notre époque. — 107. « Sacré » et « profane. » — 108. Fonction ecclésiastique et don spirituel. — 109. Fonction et service. — 110. Le droit électoral de la communauté. — 111. L'« autorité » divine de la fonction sacerdotale. — 112. Les illusions d'une fausse notion sur ce sujet. — 113. La vocation du clergé de nos jours. — 114. Tâche nouvelle qu'ils ont à remplir.

XVIIIe MÉDITATION. L'église renouvelée et l'état moderne. — 115. L'église libre et l'état libre. — 116. L'état et l'église catholique romaine. — 117. L'état et l'idée protestante de l'état. — 118. L'état, l'église et l'école. — 119. L'état, l'église et la famille. — 120. Le mariage civil. — 121. L'état, l'église et la bienfaisance publique.

XIXe MÉDITATION. L'église renouvelée et le culte public. — 122. Le service public catholique romain. — 123. Le culte pendant la réformation et la messe. — 124. Le besoin de culte public en nos jours.

— 125. La vraie fête du dimanche. — 126. Le service public d'accord avec le développement de la culture. — 127. Le service public renouvelé et la confession ecclésiastique.

XXe MÉDITATION. L'église actuelle et la vie morale chrétienne. — 128. Influence de l'église protestante sur la vie de famille et la vie nationale. — 129. L'église protestante traditionnelle et sa position vis-à-vis de la science, de l'art et de l'ordre social. — 130. Le piétisme et la vie sociale chrétienne. — 131. Influence de l'église libre sur la famille et l'état. — 132. Influence de l'église libre sur la culture morale du peuple. — 133. Influence de l'église libre sur le développement de la science. — 134. Influence de l'église libre sur l'art et l'ordre social. — 135. L'église libre et l'union des églises.

Ces cent trente-cinq titres sont comme autant de jalons qui marquent les contours de l'édifice. Nous allons maintenant résumer le premier livre, ou les vingt-un premiers paragraphes, pour faire connaître la tendance de l'ouvrage.

1° *Le besoin religieux.* — On ne croit plus que la religion soit due à une habile invention des prêtres et des despotes : on comprend qu'elle fait partie de l'être humain. Mais quelques-uns, trouvant qu'elle a fait plus de mal que de bien, grâces aux passions haineuses qu'elle a allumées, se plaisent à espérer qu'elle disparaîtra devant un nouveau progrès accompli par l'humanité, comme les illusions de l'enfance s'en vont avec les années.

Cependant, les occupations terrestres auxquelles l'homme peut se livrer, les plus respectables même, ne suffisent pas à le contenter. Les choses extérieures sont dans une transformation constante : pour elles, vivre, c'est mourir. N'y aurait-il donc rien de fixe, rien de permanent, où puissent finir nos éternelles agitations ?

2° *Le fondement éternel.* — Sous les phénomènes changeants, nous reconnaissons des lois que nos sens ne nous ont pas révélées, dont la découverte est une œuvre de notre esprit, tandis que ces lois elles-mêmes rendent aussi témoignage à un Esprit. Tout meurt autour de l'homme, tandis que son esprit aspire à des biens permanents. On peut donc considérer le monde extérieur comme le symbole d'un autre monde qui n'apparaît pas, mais qui n'en est pas moins le seul réel, parce qu'il est éternel. Pour se trouver véritablement soi-même, il faut descendre dans son propre esprit, et se rencontrer là avec cet Esprit suprême qui est la raison de toutes choses.

3° *La source de la religion.* — C'est notre esprit qui forme seul l'unité de notre être au milieu de l'infinie complication de la vie. Mais,

à mesure que nous vivons davantage avec nous-mêmes, que nous nous connaissons mieux, que nous prenons possession des forces spirituelles qui sont en nous, nous comprenons mieux que nous ne sommes pas seuls. L'esprit humain suppose un autre Esprit qui n'ait pas commencé comme nous, et en qui tout soit ordre et harmonie. Plus largement nous ouvrirons les portes de notre sanctuaire intérieur, plus aussi nous comprendrons que nous avons en nous, comme le type de notre personnalité, l'infini, l'absolu, c'est-à-dire que nous sommes de race divine. L'esprit qui fait de nous des personnes, qui seul nous rend responsables, n'est lui-même qu'un rayon provenant d'un foyer de vie infini.

Ce rapport primitif, indissoluble, plongeant dans les profondeurs de l'éternité, entre le fini et l'infini, voilà la source de la religion. Nous sommes religieux dans la mesure où nous nous sentons en communion avec l'Esprit infini.

4° *La fausse religion.* — Les dévots ne l'entendent pas ainsi. Ils appellent impie quiconque ne pratique pas comme eux ou ne croit pas leurs dogmes. Pour nous, est irréligieux quiconque ne sait pas vivre au dedans de lui-même, soit qu'il vive pour ses plaisirs, soit qu'il fasse consister sa religion dans des pratiques extérieures.

5° *La vraie religion*, — celle qui nous fait entendre la voix de l'éternité, c'est avoir de la conscience. (Rom. XIV, 23.) Toute autre autorité est fragile et passagère : la force passe, les traditions finissent par s'écrouler. Sous l'empire seul de la conscience, nous parvenons à être ce que nous voulons être, c'est-à-dire libres. Plus on a de religion, plus on a de liberté. Les religions les plus imparfaites aspirent à la perfection ; de là vient l'empire immense qu'elles ont exercé, et où, malgré leurs erreurs et malgré les passions qu'elles ont allumées en effet, il faut voir un pressentiment de la vie éternelle. Un homme religieux et moral se soumet au tribunal de sa conscience, parce qu'il voit dans ses sentences les décisions de Celui qui est le fondement éternel de toutes choses. En dehors de la conscience, nous n'avons plus que des apparences et des illusions.

6° *Le besoin de la foi en Dieu.* — Si nous sommes religieux, nous serons aussi vrais avec nous-mêmes, et nous comprendrons que le principe éternel avec lequel nous nous sentons *un* est autre que nous. Nous changeons, il demeure. Aussi la religion est-elle autre chose qu'un rapport de l'homme avec lui-même ; c'est un rapport avec la divinité qui est à la fois en nous et au-dessus de nous.

7° *Les conséquences de l'incrédulité.* — A ceux qui, tout en recon-

naissant un élément divin dans le monde, ne voudraient y voir que l'ensemble des choses, la loi, la force cosmique de l'univers, il est aisé de répondre que tout ordre suppose un ordonnateur, toute œuvre, un ouvrier. Ce qui distingue éminemment un esprit, ce qui le caractérise, c'est qu'il a conscience de lui-même comme d'un être raisonnable et libre. La raison et la liberté, voilà l'essence de l'esprit. Or la marche de l'histoire n'obéit pas à une aveugle nécessité. Elle parle de droit et de justice, par conséquent de liberté, et par conséquent d'esprit. A cette seule condition, on peut concevoir l'enthousiasme du bien et la haine du mal, la noblesse du caractère, la dignité morale. Sans cela, il n'y a que le jeu des forces aveugles de la nature, chacun est, à chaque moment, ce qu'il peut et doit être. Dans cette théorie, la servitude remplace partout la liberté.

8° *Esprit et nature.* — Il ne faut pas, au nom de la science, confondre ce qui est distinct. La nature obéit à des lois qui lui sont inconnues ; et si l'on voit en elle de l'intelligence, la cause en est au dehors d'elle-même. Réduisons la nature matérielle à sa plus simple expression, l'atome. Au milieu de cet océan d'atomes, il y a une pensée, un but qui se montre, donc une raison qui se révèle. C'est l'esprit qui donne à la nature sa valeur, lui qui la forme, qui la gouverne, de sorte que nous pouvons appeler ce monde *surnaturel.* Nous ne statuons pas une opposition entre la nature et l'esprit : ils ne sont pas l'un sans l'autre. L'esprit sans la nature n'agit pas, ne se révèle pas ; la nature sans l'esprit n'est qu'un chaos informe.

9° *L'esprit au-dessus de la nature.* — L'esprit est donc surnaturel, mais il n'est pas contraire à la nature : au contraire, il soutient avec elle un rapport de cause à effet. Les lois de la nature ne sont que les pensées de l'esprit divin, et, à ce titre, elles sont immuables, parce qu'elles sont parfaites. C'est pour cela que la nature nous parle, non le langage confus des éléments, mais celui d'une volonté rationnelle. Bien loin que les sciences naturelles puissent ébranler notre foi en Dieu, elles la purifient et la confirment. Le monde n'a pas en lui-même son explication, mais il est le temple de Dieu, de sa magnificence et de son avenir. Ni Dieu sans monde, ni monde sans Dieu. La piété s'unit à la raison pour proclamer l'Esprit qui règne dans la nature. Il est vrai que les sciences exactes n'ont jamais découvert Dieu, pas plus qu'elles n'ont découvert la vie. Mais s'il est raisonnable de comprendre le compréhensible, il ne l'est pas moins de reconnaître l'incompréhensible comme incompréhensible.

10° *Le Dieu personnel.* — On ne veut pas entendre parler d'un Dieu

personnel, parce qu'on s'imagine que la personnalité de Dieu lui impose une limitation. C'est une erreur. Ce qui constitue la personnalité humaine, ce n'est pas le corps qui est limité, c'est l'esprit qui ne l'est pas, puisqu'il tend à la vérité, à la liberté. Et comment y aurait-il une limite à la personnalité divine, qui est la source même de toute vérité et de toute vie? S'il n'y avait pas dans l'univers une raison souveraine qui conduit tout, l'esprit humain serait éternellement voué à la vanité et à l'erreur.

Pourquoi trouverait-on irrationnel qu'il y ait dans l'univers entier un esprit qui l'anime et le conduit, quand on admet bien que le corps humain est animé par un esprit qui a conscience de lui-même? On croit qu'il a un dualisme antiphilosophique à admettre Dieu d'un côté, et de l'autre un univers régi par des lois immuables. Un Dieu personnel, dit-on, se révèle et fait des miracles, ce qui est incompatible avec l'idée de la permanence des lois. C'est là une question à examiner.

11° *La foi traditionnelle sur la révélation et le miracle.* — La notion vulgaire est plutôt contraire que favorable à la piété, qui se plaît à voir Dieu partout, et qui ne peut pas croire qu'il se révèle seulement à certains moments particuliers de l'histoire. Elle est contraire à l'idée de l'unité du monde, puisque celui-ci serait conduit tantôt par des forces qui ne disent rien à l'âme, tantôt par une intervention divine, contraire à l'idée de Dieu, qui n'agirait que de temps en temps, et laisserait, d'habitude, le monde aller sans lui. D'après cette idée, Dieu n'interviendrait du haut de son trône céleste dans les événements de l'histoire humaine que pour se révéler miraculeusement à un peuple élu, qui serait ainsi, à un moment donné, le seul dépositaire de sa pensée.

Une telle notion appartient à un point de vue religieux aujourd'hui dépassé, et qui limite la toute-puissance et l'éternelle activité de Dieu.

12° *Conflit de la science et de la foi.* — En effet Dieu n'est pas seulement personnel : il est la personnalité infinie, la cause suprême, distinct du monde et se révélant par lui, de même qu'un homme révèle, par ses paroles et ses œuvres, l'esprit qui est en lui.

Non, dit-on. L'univers forme un tout si étroitement lié qu'il n'y a nulle place pour une intervention de Dieu. Il faut admettre, ou bien un monde soumis à la loi et sans révélation surnaturelle, ou bien un monde où Dieu règne, mais sans qu'il y ait de lois immuables.

Nous ne pouvons pas admettre cette conception dualiste qui met d'un côté le monde et ses lois, et de l'autre le gouvernement divin.

C'est un seul et même esprit qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire, et dans tous les événements de l'une comme de l'autre. Une vraie piété le reconnaît bien, cet esprit, et l'adore avec reconnaissance. La loi du monde est sainte, rien n'y est abandonné au hasard, tout va vers un but, et la mort même sert la vie. N'est-elle donc pas un témoignage que l'Eternel se rend à lui-même? N'oublions pas que, dans toutes les découvertes scientifiques, le savant ne fait que trouver une pensée qui a été avant lui déposée dans le monde.

13° *Les miracles de la magie.* — En un sens, tout est miracle, car tout est mystère pour nous : nous ne pouvons nous rendre compte de l'origine et de la fin de rien. Bannir du monde l'incompréhensible, c'est s'appauvrir en supprimant la cause suprême et la raison dernière des choses. Quant à des miracles qui suppriment l'enchaînement naturel des causes et des effets (la manne du désert, le bâton d'Aaron qui fleurit, l'âne de Balaam, etc.), nous les abandonnons volontiers comme portant atteinte à l'idée de la présence constante de Dieu dans la nature. Ces récits sont nés d'une idée pieuse mais erronée. Au lieu de voir la puissance et la sagesse de Dieu dans les voies ordinaires de son gouvernement ou dans la conscience, le peuple d'Israël les cherchait plutôt dans des miracles. C'est par des miracles que Dieu relève le cœur de ses serviteurs. — Pour nous, nous croyons que l'action directe de son Esprit sur le cœur de l'homme pécheur, pour l'humilier ou le sanctifier, nous donne une beaucoup plus haute idée de Dieu. En d'autres termes, les vrais miracles sont, non pas les miracles de la magie, mais ceux de l'esprit moral.

14° *Les miracles de l'esprit.* — Demander des manifestations extraordinaires de Dieu dans le monde, et négliger celles qu'il donne immédiatement dans l'esprit humain, c'est faire preuve d'une conscience religieuse encore très imparfaite.

On nous dit que Dieu ne peut être limité par rien, qu'étant le Tout-puissant il doit pouvoir à son gré modifier ou suspendre les lois du monde. Nous répondrons, que les lois du monde, physique et morale, étant l'expression même de la pensée et de la volonté de Dieu, on ne peut pas chercher une révélation divine dans la suppression de ces lois mêmes qui la révèlent. Il ne peut y avoir qu'une révélation de Dieu, variable dans ses moyens, mais identique dans son fond.

Ce n'est pas à dire que nous repoussions ou que nous tournions en ridicule des récits de miracles comme ceux que nous trouvons dans l'Ancien Testament. Ils ont une importance historique considérable, comme expression spontanée de la foi d'un peuple à un certain mo-

ment de l'histoire. Ces miracles donnaient une forme sensible à l'idée de la puissance surnaturelle de l'esprit divin. Les héros, les prophètes de ce peuple, ont pu accomplir des actes où éclatait une énergie ou une sagesse remarquable. Et l'imagination populaire aura naïvement attribué des miracles aux hommes que Dieu avait distingués par des dons supérieurs. Aujourd'hui, l'esprit humain, plus éclairé, accomplit sans miracle beaucoup de ces merveilles que l'on expliquait alors par une intervention de Dieu.

Se repliera-t-on sur la circonstance que l'esprit aussi a ses lois? Certainement il a ses lois, mais auxquelles il n'obéit pas involontairement, comme les astres, par exemple, obéissent à la loi de la gravitation. La liberté de l'homme, sa moralité, n'est pas l'effet d'une illusion. Sans cela, il faudrait dire que ce monde est une maison de force, et que les plus fous sont ceux qui ont cru à la vérité et à la justice, sont ces héros religieux qui, en se sacrifiant pour la vertu, se sont sacrifiés pour une chimère. Il n'y a ni bien ni mal, chacun suit sa nature, et devient, sans y pouvoir rien, soit un Socrate soit un Néron.

15° *Les œuvres de l'esprit.* — On a oublié la différence essentielle qu'il y a entre l'esprit et la nature. Celle-ci, soumise à des lois dont elle n'a pas conscience, n'a pas d'esprit propre. L'homme, au contraire, a son esprit propre, qu'il doit faire valoir par la liberté. Cette liberté est limitée par la nature et par le gouvernement général de Dieu, mais elle n'en est pas moins réelle: l'homme est libre de ses actions et doit dominer sa nature. C'est même parce qu'il est libre, que l'on ne peut pas prédire les événements historiques comme on prédit certains événements de l'ordre naturel.

Il y a entre la nature et l'esprit un lien mystérieux et de profondes différences. La nature est la matière inconsciente sur laquelle l'esprit opère, pour la plier à des fins dont il a conscience. Notre corps est ainsi l'instrument de notre esprit, et, comme le monde, une image de la force créatrice du Dieu éternel. L'action de l'esprit sur la nature est un fait incontestable, quoique le moyen de cette action soit toujours mystérieux. Une parole nous transporte ou nous accable, précipite ou ralentit les mouvements de notre cœur; les sentiments mettent leur empreinte sur la physionomie et même exercent leur influence sur la santé du corps. Ce n'est pas là une action de la matière sur la matière: ce qui est à l'œuvre, c'est un *quelque chose* qui domine la matière.

Voyez, d'un autre côté, l'inexplicable influence de certaines personnalités. Un homme se lève au milieu de ses contemporains qui ne le comprennent pas, et prononce une parole qui servira de lumière

aux générations futures. Voilà un esprit qui a eu en lui-même la vérité d'une époque tout entière. Pourquoi cet esprit plutôt que tout autre? Cela ne peut pas s'expliquer par des lois mécaniques ou organiques: il faut, pour une telle manifestation, un acte de cette puissance créatrice qui est souverainement libre.

16° *La conception moderne du miracle.* — Comme nous ne pouvons pas voir le secret des choses, toute action de l'esprit sur la nature est en un sens un miracle. Dieu est le miracle absolu, mais toute vie personnelle, tout acte de liberté a quelque chose de miraculeux. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que des personnalités possèdent une large mesure de l'esprit divin, produisent des effets qui paraissent inexplicables à d'autres. Ce pouvoir qu'elles ont n'est pas illimité, car alors celui qui l'exercerait ne serait pas un homme. Il y a des récits de miracles racontant des choses qui n'ont pas pu avoir lieu, comme par exemple une action absolue et immédiate exercée par un homme sur la nature extérieure. D'un autre côté, on peut comprendre l'action d'un esprit sur un organisme humain. Plus une maladie sera en rapport avec un état d'esprit, moins on comprendra qu'une influence purement spirituelle et morale pourra y porter remède. Des guérisons de cette nature sont miraculeuses, si on veut les appeler ainsi; dans tous les cas elles attestent le triomphe de la personnalité libre sur les forces organiques qui ne sont pas libres.

Il est bien remarquable que l'Esprit suprême, quand il se révèle, le fait dans les conditions du fini, et conformément aux lois de la nature. Par-là il fait pénétrer dans les choses terrestres quelque chose d'extra-terrestre, et un souffle de liberté dans les choses soumises à la loi de la nécessité. Ainsi entendu, le miracle est l'expression même de la raison souveraine; il résout l'énigme du monde au lieu de la trancher de force, en montrant le monde matériel servant les desseins du monde moral.

Sous un autre point de vue encore, l'histoire nous fait assister à un grand miracle. A voir les peuples se former, croître, prospérer, puis disparaître, on pourrait croire qu'une loi de fatalité domine l'humanité. Toutefois il n'en est pas ainsi. Les martyrs de la vérité et de la liberté, le respect qui entoure leur mémoire, l'influence qu'ils exercent après leur mort, nous montrent qu'à la longue l'idée morale l'emportera, que la justice sortira victorieuse de tous ses échecs momentanés; et le grand miracle, c'est précisément ce triomphe final de l'esprit qui surmonte les forces aveugles de la nature.

Quelques-uns ne veulent voir le miracle que dans un livre ou chez un peuple particulier. La piété moderne se plaît à le reconnaître dans

le monde, dans la vie sociale, dans le cœur des fidèles. Qui croit au miracle de l'amour divin, laissera les théologiens se disputer sur les autres.

17° *Indépendance apparente de la piété et de la moralité.*—La religion n'est pas la véritable fin de la vie, mais elle est le moyen qui permet de l'atteindre ; et cette fin est avant tout morale.

On prétend, aujourd'hui, que la religion et la morale n'ont rien de commun, que l'on voit des hommes religieux sans moralité, d'autres qui ont un caractère moral irréprochable, et qui n'ont pas de religion. Il y a, dans cette allégation, du vrai et du faux. Beaucoup dépend du sens que l'on attache à ces deux mots. Le plus souvent, on appelle religion un ensemble de croyances apprises, ou de pratiques dévotes. Dans ce cas, il arrive, en effet, que la religion exerce peu d'influence : l'individu vaut plus ou vaut moins que sa religion, suivant son tempérament, son éducation, ou d'autres circonstances accidentelles.

Nous entendons par moralité la disposition à chercher, par l'effort d'une volonté libre, des fins raisonnables et saintes. La vie morale est conduite par la raison, par des principes, et non par des passions, ou par des impulsions instinctives de la chair et du sang.

18° *Influence de la religion de la nature sur la moralité.* — On ne peut pas, historiquement, contester l'influence des idées religieuses sur la moralité. L'histoire n'admet pas une telle assertion. Les religions païennes, ou naturelles, qui avaient des dieux indifférents, cruels ou impurs, ont amené des mœurs cruelles ou dissolues chez leurs sectateurs. Quand leurs dieux se laissaient aller aux passions humaines, pourquoi les Grecs auraient-ils cherché à valoir plus qu'eux ? Et, en général, pourquoi l'homme ferait-il effort pour être bon et miséricordieux, quand la divinité participe de notre égoïsme et de nos haines ? Aussi la religion naturelle avait-elle admis comme fondamentale la séparation des classes entre esclaves et libres, entre oppresseurs et opprimés.

19° *Influence des religions de l'esprit sur la moralité.* — D'un autre côté, le peuple juif est, parmi d'autres, un illustre exemple de l'influence d'une religion de l'esprit. Il a cru à sa vocation divine, et cela lui a donné, pendant trente siècles, une force nationale incomparable. Près de nous, le catholicisme et le protestantisme, animés de deux principes religieux différents, ont enfanté deux sociétés différentes, l'une plus extérieure, plus facile à conduire par les sens, plus prompte à se soumettre au joug, l'autre plus morale, plus repliée sur elle-même, plus austère et plus libre. Le protestantisme a brisé les chaînes

de l'autorité, de la tradition: aussi forme-t-il des hommes plus résolus, plus entreprenants. En fait, c'est une étrange superstition que de prétendre que la religion et la morale n'ont pas de rapports réciproques. Si la religion rattache la terre au ciel, comme on dit, ce n'est qu'en nous unissant à Celui qui nous a donné, à la fois, la vie et ses devoirs.

20° *Dangers moraux de l'irréligion.* — Cette thèse, que la religion n'a rien à faire avec la morale, sert admirablement les intérêts du clergé, ou de la domination ecclésiastique. On a peur de la religion parce qu'on la confond avec le cléricalisme, avec l'obscurantisme, et on croit devoir la combattre, sans se douter que l'on prépare ainsi un triomphe éclatant au parti clérical lui-même. Pour tenir en respect ceux qui abusent de la religion et qui en font un instrument de domination, il n'y a rien de tel que la religion elle-même. A mesure qu'elle sera mieux comprise et plus répandue, la puissance du clergé ira en décroissant. Le clergé met une séparation entre la religion et la vie réelle, parce que, à son point de vue, la vie est une chose vulgaire et profane que la religion vient sanctifier du dehors. Ceux qui proclament l'indépendance absolue de la religion et de la morale, et qui veulent ainsi reléguer la religion dans le ciel, se trouvent donc plaider, au fond, quoique par des motifs différents, la même cause que les cléricaux. Ce conflit entre la science et la religion, nous empoisonne la vie à tous. La discussion, qui doit avoir lieu, qui est bonne en elle-même, sera souvent conduite avec amertume. Les uns sont obstinés dans leur conservatisme, et ne veulent rien apprendre, d'autres ne veulent consulter que leur intelligence, leurs facultés critiques. De part et d'autre il manque un élément divin de conciliation : l'amour.

21° *L'amour, comme lien de la piété et de la moralité.* — On dit avec raison que l'égoïsme est inhérent à l'homme, et que, dans une certaine mesure, comme sentiment de conservation personnelle, il est légitime. Mais du moment où cet instinct de conservation devient dominant, où l'individu agit comme si le but de sa vie était de se conserver, ce sentiment devient péché et enfante des maux sans fin. Quand un homme fait de sa petite personnalité le centre de l'univers, sa raison, sa conscience, sa volonté tout en est affecté. Les instincts inférieurs demeurent seuls chez lui : s'il ne rompt pas tous les liens avec la société, c'est qu'il ne le peut pas, mais il ne vit plus avec les autres qu'en vue de ses intérêts particuliers. L'idéal, le devoir, l'humanité, ne sont plus pour lui que des mots vides de sens. C'est assez dire que la vie devient misérable.

L'amour, au contraire, aggrandit et enrichit la vie de chacun de la vie de tous. Il fait tomber les barrières qu'élèvent entre les hommes les préjugés, les diversités de race, de religion, de position, il fait consoler les affligés, relever les petits, tomber les armes de la main des guerriers, voir l'image de Dieu chez les plus dégradés. Une vie sanctifiée par l'esprit et le travail de l'amour, est une vie parfaite. Elle rapproche ce que l'égoïsme a séparé. Or l'amour procède de la religion : il est lui-même la religion. Dieu est amour. Plus étroite est la communion que nous avons avec lui, plus notre nature se purifie de tout sentiment égoïste. L'amour est donc le lien qui unit la piété et la moralité.

TH. BOST.

PHILOSOPHIE.

CHR. SIGWART. — B. SPINOSA ET SON TRAITÉ DE DIEU, DE L'HOMME ET DU BONHEUR[1].

Lorsque, en 1862, M. van Vloten publia le petit traité de Spinosa sur Dieu, l'homme et le bonheur, avec une traduction latine[2], différentes voix proclamèrent d'un commun accord l'importance de cet écrit pour ceux qui voudraient connaître le chemin parcouru par l'auteur avant d'arriver à son point de vue définitif. Mais on ne fut pas moins unanime à critiquer l'éditeur et sa traduction. Il avait négligé, en effet, de rapporter quoi que ce soit sur les deux manuscrits hollandais dont il s'était servi : il n'avait pas examiné non plus de quelle époque ils dataient, ni si l'un était copié sur l'autre ; il avait déclaré qu'il suivrait tantôt l'un tantôt l'autre, mais sans dire où, ni pourquoi. La traduction renfermait des fautes nombreuses ; souvent elle ne répondait pas au texte imprimé en face, parce que M. van Vloten, cela s'est découvert par la suite, avait imprimé le texte d'un des manuscrits et fait sa traduction d'après l'autre. Il était absolument nécessaire d'obtenir avant tout des renseignements sur les manuscrits.

[1] *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.* Auf Grund einer neuen von Dr Antonius van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung, kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet, von Dr Chr. Sigwart. Tübingen 1870. — 1 vol. in-8 de 232 pages.

[2] Voy. le *Compte-Rendu* de mars, 1870, p. 176, etc.

M. Antonius van der Linde, qui était devenu possesseur d'un de ces manuscrits, constata qu'il était relativement moderne, ayant été fait par un médecin d'Amsterdam, Jean Monnikhoff, vers le milieu du XVIIIme siècle. M. le prof. Schaarschmidt, de Bonn, étudia ensuite l'autre manuscrit et trouva qu'il était plus ancien, écrit peut-être du vivant même de Spinosa, et qu'il avait appartenu à Monnikhoff; d'où M. Schaarschmidt conclut que c'était là l'original que Monnikhoff avait copié et que, par conséquent, ce manuscrit seul pouvait être considéré comme document authentique, tandis que les nombreuses variantes du manuscrit plus récent ne devaient provenir que d'interpolations sans nulle valeur. C'est en partant de ces données que M. Schaarschmidt publia, en septembre 1869[1], ce manuscrit plus ancien, qu'il désigna par la lettre A, tandis que M. van Vloten avait suivi de préférence, comme on put s'en assurer, le manuscrit plus récent, nommé Codex B; M. Schaarschmidt nota également dans son édition les principales variantes entre ce dernier manuscrit et l'édition van Vloten.

Dans l'écrit que nous annonçons, M. Sigwart, professeur à Tubingue, s'appuyant sur un nouveau collationnement des manuscrits fait par M. A. van der Linde, a soumis à un nouvel examen la question de la valeur relative des deux manuscrits; puis il a essayé de rendre la vraie pensée de Spinosa dans cet écrit par une traduction en allemand.

L'examen des manuscrits permit d'apporter quelques corrections au texte de M. Schaarschmidt, surtout dans les notes; mais il confirma le fait que le manuscrit A était plus ancien, et qu'il avait appartenu à l'auteur du manuscrit B. Néanmoins, M. Sigwart n'adopte pas les conclusions de M. Schaarschmidt sur la valeur relative des deux manuscrits. Le manuscrit le plus ancien, selon lui, n'est pas d'une manière absolue le meilleur, comme on pourrait s'y attendre. On y reconnaît la main d'une personne peu lettrée, ou du moins des traces de négligence; il s'y trouve des *errata* qui détruisent le sens, et l'on ne peut admettre qu'il offre une traduction parfaitement exacte de l'original latin. Le second manuscrit, plus récent, contient, il est vrai, un certain nombre de variantes qui peuvent s'expliquer par des tentatives, dues à un homme plus lettré, de corriger les fautes et les obscurités de l'autre; mais il y a plus d'un cas aussi où l'on est tenté de supposer que ces variantes sont tirées d'un second manuscrit plus

[1] Benedicti de Spinoza « *Korte verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand.* » Tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et præfatus est Carolus Schaarschmidt. Amstelodami, 1869.

ancien, ce qui assurerait au manuscrit B une tout autre valeur que s'il n'était qu'une simple reproduction de A. M. Sigwart, se fondant sur cette considération, a cru devoir se servir des deux manuscrits pour rétablir le texte; comme de droit, il accorde la préférence au plus ancien, mais en ayant égard partout aux variantes du second.

La traduction est faite d'après le même principe. Elle est destinée, d'une part, à rendre aussi exactement que possible le texte hollandais des deux manuscrits, et c'est pourquoi toutes les variantes de quelque importance ont été notées; d'autre part, à reproduire, d'après ces deux manuscrits, le texte original. On espère donc qu'elle pourra en quelque mesure tenir lieu d'une édition critique du texte hollandais.

La traduction est précédée de prolégomènes qui ont pour sujet, en outre de ce qui vient d'être exposé, les questions relatives à l'authenticité des différentes parties du traité et au désaccord qu'on observe entre elles, ainsi que l'ordre chronologique des écrits de Spinosa en général, et la date de chacune de ses œuvres.

A la fin du volume, on trouve, sous le titre de « Parallèles et notes explicatives » plusieurs discussions sur des passage difficiles, et une collection assez complète de parallèles tirés, les uns de Descartes, les autres des écrits postérieurs de Spinosa. Ces parallèles font voir clairement comment se sont formées peu à peu les idées empruntées par Spinosa à Descartes, et qui ont servi de point de départ à ses propres spéculations; mais en même temps, ils font ressortir ce qui ne peut pas être attribué à l'influence de Descartes. A sa place, on trouve alors Giordano Bruno, dont les passages, comparés à ceux de Spinosa, présentent un intérêt particulier. On y aperçoit, en effet, une ressemblance remarquable entre le système de Bruno et cette première forme de celui de Spinosa. M. Sigwart reconnaît cependant qu'on ne peut pas démontrer que l'un ait exercé sur l'autre une action directe.

Cet appendice est donc à la fois un complément et une reproduction du précédent écrit de M. Sigwart sur le même sujet; aussi, cet écrit est-il désigné dans la préface comme pouvant servir d'introduction philosophique à la traduction aujourd'hui offerte au public.

ERRATA.

Page 169, ligne 12, en remontant, *au lieu de:* infidèles, *lisez:* fidèles.
Page 189, à la signature, *au lieu de:* F. C., *lisez:* F. B.

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ

PAR

A. PICHLER[1].

SECOND ARTICLE.

II. Le monde.

§ 1. *Origine du monde ; nature des êtres créés.*

La doctrine leibnizienne sur l'origine du monde est à égale distance des écueils du matérialisme et de ceux du panthéisme. Le monde reflète l'image de Dieu sans participer de son essence et de ses attributs. La possibilité de la création est une conséquence de la toute puissance et de la bonté divines.

Dieu est libre, mais déterminé dans ses actions par ses perfections, et notamment par sa sagesse. Les rapports du monde et de Dieu sont plus étroits dans le leibnizianisme que dans le théisme vulgaire et les théologies supranaturalistes courantes.

Dieu étant déterminé par sa sagesse et sa bonté a fait le meilleur des mondes possibles. Il l'a fait de rien. La volonté de Dieu et le néant se retrouvent à l'origine de la création, comme l'unité et le zéro à l'origine des nombres.

Les spéculations sur l'inaction d'un Dieu éternel avant la

[1] *Die Theologie des Leibniz* aus sämmtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart zum ersten Male vollständig dargestellt von Dr A. Pichler. Erster Theil, München 1869. 1 vol in-8 de xvii et 474 pages.

Voyez, pour le premier article, la livraison de juin, page 239.

[illegible] l'hypothèse de l'éternité du [illegible] autres. Le temps et l'espace [illegible] les choses créées. [illegible] de principe.

[illegible] est incorporel. Leibniz rejette [illegible] aux corps de [illegible] de subtilité.

[illegible] la matière brute, dont le fonds [illegible] organisée, dont la structure [illegible] la créature au plus haut degré de [illegible] se passer de corps. Les âmes qui attendent [illegible] le mystérieux liens avec la matière.

Leibniz rejette l'atomisme.

La nature ne peut être connue à fond. Celui qui en connaîtrait parfaitement une partie connaîtrait le tout.

Le but de Leibniz, dans sa doctrine sur le monde, est d'y montrer la trace de Dieu et de combattre le matérialisme.

L'on n'a pas assez appliqué à l'étude de la nature le principe de la raison suffisante. Autrement, on eût fait justice d'un principe assez arbitrairement posé, celui de la ressemblance parfaite entre les parties analogues, dans l'harmonie de l'univers. Si l'on remarquait que cette similitude parfaite n'a pas de raison d'être, on ne lui octroyerait pas une existence que le Créateur ne lui a point donnée. Il n'y a pas deux êtres absolument semblables.

Chaque créature doit être, comme la nature, l'ouvrage le plus parfait en vue de son but.

Entre les œuvres de l'homme et celles de Dieu, la différence est plus que graduelle, elle est essentielle. L'homme ne peut donner à ses œuvres la forme dernière, l'âme, ce qui répond au mot et en fait un microcosme.

La nature est bonne ; ses plus petits échantillons attestent la richesse de ses trésors.

Tous les corps obéissent à un grand mouvement d'absorption et de séparation.

Il n'y a jamais ni génération absolument récente, ni mort parfaite. Les organismes naissent de germes dans lesquels il y a

préformation incontestable. Les âmes et les corps, avant de s'unir, étaient destinés à se rencontrer. L'ordre donné à la terre de produire et aux êtres organiques de se propager est l'expression d'une loi.

La nature ne fait pas de sauts.

Le mouvement n'a pas pour origine première une loi mathématique, mais la volonté de Dieu.

Leibniz se rattache à la cosmogonie mosaïque, mais sans littéralisme servile. La terre, selon lui, avait été couverte par les eaux avant la création de l'homme; mais, plus anciennement, elle avait été consumée.

Primitivement elle avait reçu du Créateur une forme régulière.

Il est difficile de déterminer si Leibniz croit que le monde, dans toutes ses parties, marche continuellement vers la perfection, ou s'il admet qu'il subit des phases de recul. Cette dernière supposition n'est pas en contradiction avec le système de l'optimisme, tel qu'il l'a défendu.

Il admettait une échelle des êtres; mais il ne plaçait pas l'homme sur l'un des degrés les plus élevés, pensant qu'il est plus près du néant que de Dieu. Ses idées sur ce sujet sont développées dans une lettre écrite en 1707, et dont M. Pichler soutient l'authenticité, contestée en 1753 par l'académie de Berlin.

§ 2. *Conservation et gouvernement du monde.*

La conservation du monde est une création continuée. Cela ne veut pas dire que Dieu tire continuellement le monde du néant. Les créatures ont reçu une vie propre, mais cette vie doit être conservée. La conservation se rapporte aux substances elles-mêmes.

Leibniz repousse l'idée d'une force inhérente en vertu de laquelle la nature se développerait sans le secours de Dieu. Tout développement est sans doute l'effet d'une loi, « chaque créature est grosse de son état futur et suit naturellement un certain train, *si rien ne l'en empêche;* » mais, pour que l'obstacle ne se produise pas ou n'agisse pas, il faut l'action conservatrice de Dieu.

Newton s'est trompé en assimilant la conservation du monde à celle d'une machine qui, à cause de son imperfection, a besoin d'être remontée. Dieu est assez puissant et intelligent pour faire un mouvement perpétuel et un ouvrage durable. Ce principe, dont Leibniz faisait usage à l'occasion des miracles, retrouve ici son application. La conservation continuée du monde, comme les miracles, a sa raison, non dans l'imperfection de la création matérielle, mais dans la nécessité de maintenir l'harmonie préétablie, et dans le besoin que les créatures ont du secours de Dieu, en vertu de leur destination première.

L'activité conservatrice de Dieu se manifeste dans l'ensemble de l'univers et dans ses détails. Elle intervient perpétuellement pour le maintien de l'union entre l'âme et le corps. L'anthropomorphisme « Dieu se reposa » ne se rapporte qu'à l'achèvement de la création proprement dite.

Rien n'arrive au hasard. Dieu est toujours près de son œuvre. Tout arrive par l'effet d'une prédétermination certaine. Les causes et les effets forment une chaîne qui part du ciel et aboutit à la terre, comme celle d'Homère. Nous verrons plus tard que la liberté humaine n'en reste pas moins intacte.

Il n'y a rien de petit. Les causes les plus insignifiantes peuvent produire des effets gigantesques. Une piqûre d'insecte chasse une idée qui allait se présenter à la pensée d'un roi dans un moment décisif, et une combinaison de toute importance est manquée.

La loi de continuité dans le développement historique de l'humanité ne saurait être méconnue impunément. Que les gouvernants la comprennent, et ils cesseront du même coup d'aspirer à une stabilité illusoire et de rêver des innovations brutales. L'avenir de l'église dépend du degré d'intelligence avec lequel elle adhérera à ce principe. Leibniz sentait que le XVII[e] siècle n'était pas destiné à le comprendre. Le XVIII[e] siècle, dans ses écarts opposés, n'a pas été plus intelligent. Le nôtre semble mûr pour cet ordre de vérités.

L'optimisme de Leibniz est célèbre, mais il a été rarement compris. En posant ce principe, Leibniz ne croyait nullement que le bien parfait se fût jamais réalisé dans la vie humaine. Il

n'affirmait pas un fait historique, mais une idée métaphysique et surtout religieuse. De l'idée d'un Créateur parfait résultait pour lui celle de l'excellence du choix arrêté entre toutes les créations et tous les enchaînements de destinées possibles. La série qui s'est produite était prévue. Elle a donc été acceptée par le Créateur comme la meilleure de toutes. Que penser de la sagesse et de la bonté suprêmes si, quelque chose de meilleur étant possible, la permission d'exister n'a pas été donnée à ce monde éventuel et à cet enchaînement désirable? La pensée religieuse est acculée dans des retranchements où elle est forcée de se rendre à l'évidence d'une théorie qui lui semblait d'abord paradoxale. Cette concession lui coûtera peu d'ailleurs, si elle se rappelle, qu'au point de vue de Leibniz, ce qui va pour le mieux ce n'est pas le train de ce bas monde, mais le gouvernement de Dieu avec tous ses actes, en y comprenant en première ligne la rédemption et les réparations éternelles dues à l'envoi de Jésus-Christ. Si le Créateur eût pu faire quelque chose de meilleur, il se serait renié lui-même en ne se mettant pas à l'œuvre.

Quelques réserves que l'on puisse faire sur certains détails de ce système de l'optimisme et sur la manière dont Leibniz l'a présenté quelquefois, l'idée-mère dont il est l'épanouissement est foncièrement religieuse et irréprochablement chrétienne. Aussi l'opposition la plus violente dont il ait été l'objet est-elle venue non des croyants, mais de Voltaire. Si cette explication de l'ordre universel n'est pas le dernier mot de la théologie, elle subsistera du moins, dans l'histoire de l'esprit humain, comme l'un des meilleurs essais tentés pour la solution d'un immense problème.

§ 3. *Le mal physique et le mal moral.*

Cette question est une de celles qui ont le plus préoccupé Leibniz. En la discutant, il s'est occupé presque exclusivement de la face par laquelle il l'avait abordée. Plaider la cause de Dieu, le disculper de toute complicité dans le fait du mal, voilà son but spécial et l'occasion des lacunes qui ont pu lui être reprochées.

Bayle lui demandait un jour si Dieu n'aurait point pu faire son meilleur monde possible meilleur encore, en supprimant la possibilité du mal. Il n'hésita pas à répondre que cela eût été aussi impossible à Dieu que de créer un second Dieu. La possibilité du mal, selon les principes de Leibniz, est une des conditions du meilleur monde possible. Il la faut pour que la perfection de Dieu ressorte par contraste aux yeux des créatures, et pour que la carrière du perfectionnement leur soit ouverte.

Sans doute, un monde inaccessible au mal est imaginable et même possible ; mais la création d'un tel monde suppose un autre plan que celui qui a été choisi. Le plan exclu ne saurait être supposé meilleur que celui auquel la sagesse divine s'est arrêtée. Un monde inaccessible au mal n'est donc pas le meilleur possible. Il est aisé de s'en convaincre par une contre-preuve. La liberté eût été bannie d'un tel monde, car un bien inévitable implique l'absence de liberté. Ajoutons à cela la nécessité de créer d'autres natures, d'opérer d'autres miracles, et nous verrons toutes les difficultés d'une hypothèse établissant l'infériorité du plan réel de Dieu sur tel plan imaginaire.

La possibilité du mal tient à la nature même des choses finies. Toute pente de fleuve, fût-ce la plus régulière, se trouvera trop faible si l'on fait flotter des navires trop fortement chargés. Il est enfin des maux qui entrent dans l'ordre de la nature pour faire ressortir les biens. L'ombre est un mal comparatif, et cependant les peintres l'introduisent dans leurs arrière-fonds pour produire des effets de lumière.

Pour le moment, nous ne considérons le mal qu'à l'état de possibilité, et en fait de maux, nous ne parlons que de ceux qui se rapportent à l'ordre physique. Avant de parler directement du péché, faisons toutefois une observation qui ne sera pas perdue dans la suite. Rappelons-nous que tout ce qui contribue à un désordre moral, n'est pas, pour cela, imputable à péché. La fidélité au devoir entraîne quelquefois des contre-coups immoraux. L'innocence de celui qui a fait ce qui est dû subsiste quelle que soit la culpabilité de ceux qui ont pris occasion de son attitude pour mal faire. Cet ordre de faits nous offre des analogies pour montrer que Dieu reste saint et bon dans les

actes de son gouvernement, quelle que soit la conduite des hommes, et quels que soient les maux de cette vie. La théodicée doit imiter l'astronomie planétaire et rapporter ses perspectives au centre de toutes choses. Quand elle jugera des œuvres de Dieu d'après les pensées de Dieu, elle verra qu'il ne s'est jamais démenti.

Dieu n'est pas l'auteur du mal. Cela est vrai pour le monde physique. Tout y rappelle ses perfections et l'excellence de son œuvre créatrice. Les plantes et les animaux sont des témoignages de sa paternelle sagesse. Il est vrai qu'un débris de squelette ou un détritus végétal est repoussant, mais le naturaliste, qui connaît le tout dont il fait partie, y discerne des rapports harmoniques. Ayons toujours la vue de l'ensemble, et l'harmonie nous apparaîtra jusque dans des maux apparents.

Le mal, comme le bien, peut être métaphysique, physique ou moral. Le mal métaphysique consiste dans l'imperfection inhérente aux substances créées. Cette imperfection est un bien relatif. Il n'est pas convenable que la perfection existe à côté de Dieu. D'autre part, une mesure relative de malaise est nécessaire à l'homme pour qu'il sente le prix du bien absolu qui est en Dieu seul, et pour qu'il soit conduit à chercher les joies supérieures.

Le mal physique consiste dans la douleur proprement dite. Il est une conséquence du mal moral, dont nous allons parler. L'origine n'en remonte pas immédiatement à Dieu. Que s'il atteint des innocents, l'harmonie n'est pas brisée pour cela. Elle se trouve glorieusement rétablie par le fait des avantages moraux de la souffrance et des compensations éternelles.

Quant au mal proprement dit ou péché, la question est plus difficile. Ce qui est certain cependant, c'est que Dieu n'en est pas l'auteur. Leibniz proclame cette thèse dans le sens de la tradition chrétienne. Mais il va plus loin. Il reconnaît au mal moral une certaine nécessité et un avantage relatif. Si Dieu l'eût prévenu, il eût brisé la série qui devait amener la rédemption. En supprimant l'occasion d'un désordre spécial, il eût empêché le plus grand bien de se produire. Il eût ressemblé à un général qui, tandis qu'il perd son temps à empêcher une dispute de caserne, manque l'occasion d'un triomphe.

M. Pichler résume ici dans quatre thèses la théorie de Leibniz.

« Dieu a toujours en vue le bien. »

« Le bien que Dieu a en vue est le plus grand de tous les biens possibles. »

« Pour arriver à cette fin, Dieu emploie les choses intrinsèquement indifférentes et le mal physique. »

« Dieu n'est point l'auteur du mal : il se borne à le permettre. »

Il faut distinguer ici deux choses dans la volonté divine : 1° la volonté antécédente qui a le bien général pour but ; 2° la volonté conséquente, ou la détermination de Dieu à l'occasion des volontés de ses créatures. Cette volonté conséquente ne coïncide point avec la ligne qu'eût suivie la volonté antécédente si le mal ne se fût pas produit. Cependant elle est en harmonie morale avec celle-ci. Elle résulte, comme elle, de l'amour du Créateur pour le bien suprême.

Défenseur consciencieux du gouvernement divin et des enseignements de la Bible, Leibniz a abordé une question qu'il fait rentrer comme cas spécial dans le grand problème du mal. Nous voulons parler des ordres divins qui se trouvent en opposition apparente avec les grandes lois de la morale humaine, tels que l'injonction qui appelait les Hébreux à soustraire la vaisselle des Egyptiens. Acceptant le récit de l'Exode, Leibniz justifie l'ordre donné, sans recourir pour cela à la considération de dernière instance qui représente la souveraineté divine comme au-dessus de toute morale. Cette idée est en opposition directe avec l'esprit de son système, et avec plusieurs de ses affirmations. Il fait remarquer seulement que certaines infractions de détail peuvent être commandées, dans des moments de perturbation, par des intérêts moraux de premier ordre se rapportant à un bien supérieur. Il invoque l'analogie de la médecine qui ne se laisse pas conduire par les lois de la décence quand il s'agit de sauver une vie. Ces dérogations exceptionnelles et temporaires ne compromettent pas la permanence ultérieure des lois suspendues.

Il n'y a pas de principe positif du mal ; mais le caractère purement privatif que Leibniz lui attribue ne l'empêche pas d'être

odieux et terrible. Un refroidissement produit dans une arme à feu occasionne une explosion tout aussi dangereuse que si elle avait une cause positive. Il en est de même pour les désordres moraux.

La théorie de Leibniz sur la nécessité relative du mal est en corrélation avec sa théorie du mouvement, et en particulier avec ses idées sur les contraires dynamiques. La nature procède par antagonismes de forces. Plus on l'étudie, plus on voit l'ordre derrière ces désordres apparents. Les sciences ont montré que les planètes ont un cours régulier. Elles sont sur la voie de découvertes analogues relativement aux comètes. Il en sera de même pour la théologie, quand elle étudiera mieux les perturbations du monde invisible.

Inutile de rappeler que Leibniz n'oublie pas de mentionner l'art suprême par lequel la Providence sait tirer le bien du mal, et qu'il n'a pas négligé les arguments fournis par l'observation de la nature et l'étude religieuse de l'histoire.

Descendant de ces hauteurs et devenant de plus en plus réaliste, Leibniz jette un regard sur les maux de la vie humaine, et les juge à son point de vue. C'est sur ce terrain que la critique de détail est facile, et qu'on peut lui demander s'il a toujours raison contre le jugement mélancolique et célèbre de Pline, auquel il est loin de se ranger. M. Pichler se borne à citer quelques observations plus intéressantes que profondes, et à rappeler que le dernier mot de l'optimisme n'est pas là, qu'il se résume dans un appel aux espérances de l'éternité. Il conclut en faisant valoir la supériorité intrinsèque de cette philosophie religieuse, dont la sérénité contraste avec les côtés sombres reprochés souvent au catholicisme du moyen âge et au calvinisme rigoureux.

III. L'homme.

§ 1. *Sa nature, les lois de son développement d'après le plan de Dieu.*

Nous considérons ici l'homme dans ses rapports avec Dieu. S'il n'y a rien de religieux dans sa nature et sa destinée, le

christianisme est une fantasmagorie qui doit disparaître devant le déisme ou le matérialisme.

L'anthropologie de Leibniz s'écarte des orthodoxies officielles, mais elle prend ses données premières dans la révélation biblique. Il admet l'excellence primitive de l'homme ; mais il repousse comme une erreur l'idée arbitraire que l'on s'est faite de sa souveraineté sur la nature, et il ne croit pas que tout existe exclusivement pour lui. Un homme est plus qu'un lion, mais rien ne prouve que la conservation d'un homme soit plus importante que celle de toute la race léonine. Subordonner tout systématiquement à l'humanité seule, c'est s'exposer à trouver un jour que Dieu n'a pas été fidèle à ses plans. Nulle substance n'est méprisable, et nulle substance ne doit recevoir des honneurs injurieux pour les autres.

Dieu gouverne les substances matérielles en mécanicien suprême. Il gouverne les hommes en monarque et en père. Il y a des lois spéciales pour le monde moral, et parmi ces lois, celle de rétribution. Indépendantes du mécanisme de la nature, elles s'y rattachent par l'harmonie préétablie.

Le but suprême de Dieu ce n'est pas le bien de l'individu, mais le bien général. Sans doute l'accord des félicités individuelles et du bien général est dans sa volonté antécédente ; mais sa volonté conséquente exige parfois que l'avantage de l'individu soit sacrifié au bien général. Il eût mieux valu, pour tel individu, que la raison ne nous eût pas été donnée : il n'eût pas abusé de ce don précieux. Mais Dieu ne s'est pas laissé arrêter par cette considération, car le bien général exigeait que la raison fût donnée à l'homme. Il eût mieux valu, pour tel individu, que Dieu prévînt la chute d'Adam, en renonçant à faire le monde. Dieu ne l'a pas fait parce que le bien général exigeait la création.

Cette perspective sur les horizons divins ne ravale pas l'homme ; elle n'est contraire qu'à l'orgueil, et elle offre des sujets de consolation.

Dieu a donné à ses créatures le degré de perfection compatible avec leur condition inférieure. L'homme n'a pas le pouvoir créateur, mais il est appelé à concourir à l'œuvre de son établissement sur la terre. L'espace et le temps limitent ses

perfections relatives, mais sont loin de s'opposer à leur développement. Toutes les créatures participent en même temps de la nature divine et du néant. C'est dans cette coïncidence que consiste leur condition de créatures. Le néant entre pour sa part dans l'état des élus et des anges. Ne l'oublions pas si nous voulons éviter le panthéisme.

Il doit y avoir dans les régions supérieures du monde visible des êtres supérieurs à l'homme, mais semblables à lui.

Leibniz admet, d'après la Bible, l'unité de la race humaine et la filiation commune remontant à Adam. Le premier homme a été créé en vue de la place qu'il devait occuper dans l'histoire de sa race, et en prévision de toutes les conséquences du rôle qu'il jouerait.

Les germes des corps organisés ont une prédisposition latente à éclore. Un phénomène parallèle se passe pour les âmes sous l'influence d'une action divine spéciale. La théorie de Leibniz sur ce mystérieux sujet tient le milieu entre la doctrine de la préexistence des âmes et le créatianisme, et peut être considérée comme un traducianisme mitigé.

Dans toute cette théorie, Leibniz est resté fidèle à son principe sur la continuité, ainsi qu'à celui de l'unité de l'âme. Déjà dans sa thèse pour le doctorat, il s'était élevé contre toute distinction dualiste entre l'âme sensitive et l'âme raisonnable. Nous n'avons qu'une âme, dit-il ; mais cette âme est virtuellement sensitive et végétative.

La raison seule constitue la différence entre l'homme et les animaux. Elle peut être obscurcie, jamais anéantie.

L'âme humaine tient le milieu entre la nature divine et la matière. Elle est destinée à connaître Dieu, mais nos idées ne peuvent être jamais pures de toute imagination corporelle.

Le corps est en harmonie avec la destination de l'âme.

L'homme ne peut arriver à se connaître parfaitement. Il ne le pourrait qu'à condition de connaître également Dieu. Il connaît le monde extérieur par les sens, mais il a conscience de sa nature supérieure par une voie indépendante du témoignage des sens : ***Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi intellectus ipse.***

L'idée de Dieu n'est pas un résultat de la réflexion volontaire; elle s'impose à l'âme. Elle ne vient pas non plus de la révélation. L'acceptation de celle-ci serait impossible si nous n'avions préalablement l'idée de Dieu. L'enseignement divin est un excitant qui met en jeu nos moyens internes de connaissance. Dieu nous appelle à le glorifier, mais, pour cela, il faut que nous le connaissions.

L'idée de l'immortalité est naturelle. Croire que l'homme ne peut la trouver par lui-même est une erreur qui a le témoimoignage biblique contre elle. Les sociniens la partagent avec des théologiens qui sont à l'antipode de leur système, et des antitrinitaires ont représenté le don de l'immortalité comme une grâce, l'intervalle entre la mort et la résurrection comme un anéantissement. Leibniz ne souscrit point à ces inconséquences de théologiens passant d'un extrême à l'autre. Il regarde l'immortalité comme la suite naturelle de l'immatérialité. C'est l'anéantissement qui serait à ses yeux un miracle.

La mort n'est pas une destruction, mais une phase dans le développement de l'homme. Il ne cesse pas de vivre, mais il subit une diminution de vie par un phénomène inverse de celui de la génération, qui ne crée pas mais fait éclore. *Nec aliud esse mortem quam involutionem diminutivam quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam.*

L'immortalité est un effet de la loi de continuité. Les impressions ne s'effacent pas, même celles dont l'âme n'a pas eu une conscience nette. Elles lui donnent ce cachet d'individualité sans lequel on ne concevrait pas l'identité de l'homme actuel et de l'homme futur.

Les âmes ne s'absorbent pas en Dieu. Le panthéisme était antipathique à Leibniz. Il le repoussait comme contraire à sa psychologie individualiste et à ses vues religieuses sur la responsabilité humaine. Ce n'est pas seulement comme être physique, c'est comme être moral que l'homme est immortel. (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702.)

Il repoussait de même la théorie des cartésiens sur l'oubli de l'existence présente dans l'existence future. Son ardeur dans cette polémique l'a conduit à quelques exagérations. Au fond il ne

faisait que défendre un principe de la plus grande importance, la corrélation morale entre la vie de l'homme ici-bas et sa destinée éternelle.

Il s'est exprimé énergiquement sur la nécessité pratique du dogme de l'immortalité ; il pensait que sans cette croyance, la vertu n'aurait pas de raison suffisante sur la terre. Ce n'était pas qu'il ignorât les objections idéalistes qu'on pouvait lui faire; mais il estimait que la morale désintéressée est trop forte pour la nature humaine, qu'elle donne facilement lieu à l'orgueil, et qu'ici, comme ailleurs, l'orgueil marche au-devant de l'écrasement.

La considération de la rétribution individuelle au delà de la tombe, et celle du bien général lui semblaient se contrepeser alternativement et heureusement.

En faisant de l'immortalité un dogme de la religion naturelle, Leibniz s'expliquait le silence de Moïse sur une vérité sous-entendue dont la trace se retrouve dans les intuitions populaires des Hébreux. Le sentiment de l'immortalité n'est point étranger aux hommes de l'Ancien Testament. Quant à la révélation de ses grands mystères, elle ne devait appartenir qu'à Jésus-Christ. Moïse n'avait à parler ni de ce que l'on savait déjà, ni de ce que l'on ne pouvait savoir encore. A ce propos M. Pichler s'étonne de ce que Leibniz ait eu le sort de Moïse, et qu'un éminent critique, C. Bartholmess, ait pu supposer l'immortalité oubliée en quelque manière dans ce grand système de l'optimisme, dont elle était le fondement.

Nous ne terminerons pas ce paragraphe sans inscrire le nom de Leibniz au nombre des philanthropes qui ont vu, dans l'immortalité, le sceau de la dignité humaine, et dans la proclamation conséquente de ce dogme le coup de mort donné à l'esclavage.

§ 2. *La liberté.*

Il n'est aucun point sur lequel Leibniz ait été l'objet de plus vives attaques. Des hommes qui croyaient beaucoup moins que lui à la liberté l'ont accusé de la nier. Il n'est pas de reproche plus injuste.

Beaucoup d'esprits ne considèrent la liberté que par son côté négatif. Ils la voient dans l'absence des circonstances qui la gêneraient selon eux, et non dans ce qu'elle est intrinsèquement. D'autres la considèrent par son caractère positif, le caractère pleinement personnel des résolutions et des actions. Il importe de rappeler cette distinction, sans laquelle on arriverait à des résultats contradictoires au sujet d'un même philosophe, sur cette question : Croyait-il à la liberté ?

Leibniz a toujours considéré la liberté par son côté positif, soit qu'il s'agît de la liberté d'un être quelconque à un point de vue abstrait et transcendantal, de la liberté de Dieu par exemple, soit qu'il s'agît du problème plus spécial de la liberté humaine. Il en est résulté pour sa doctrine un cachet relatif de simplicité, de vie, de justesse, d'utilité, qui manque aux vieilles formules scolastiques. Sa philosophie a été une protestation sage contre tout fatalisme en théorie, contre tout despotisme en pratique. Mieux comprise et popularisée, elle eût servi de préservatif contre bien des réactions.

La liberté n'est pas l'anarchie, l'absence de régulateur ou d'impulsion motrice. Le plus grand degré de liberté possible exige sans doute que la décision de l'agent libre soit entièrement personnelle. Mais la liberté absolue ou l'autonomie n'existe et ne peut exister qu'en Dieu. Là même, elle n'est pas arbitraire : Dieu agit conformément à des lois.

Il y a des lois dans le monde moral, comme il y en a dans le monde physique. Les lois morales l'emportent sur les lois physiques, en ce qu'elles sont incréées. L'homme en est averti par des instincts puissants, mais non pas irrésistibles. Toutes les religions et toutes les philosophies ont rendu témoignage à ce double fait.

Une impeccabilité sans liberté serait un privilége médiocre.

L'usage de la liberté est déterminé par les mobiles auxquels l'homme cède. Leibniz se range ici aux idées thomistes, sans croire abandonner pour cela ses principes affirmatifs sur l'existence de la liberté. Les œuvres de Dieu, l'être libre par excellence, n'en sont pas moins déterminées. La bonté, la justice et la miséricorde, qui règlent l'œuvre de ses mains, ne détruisent

point sa souveraineté. Pour descendre dans un domaine inférieur, qui oserait dire qu'un Caton, déterminé au bien par ses promesses rigides, ait été moins libre qu'un homme vulgaire, indécis ou capricieux?

La liberté ne consiste pas, comme on le croit d'ordinaire, dans la possibilité, objective ou subjective, d'un choix entre deux partis contraires. La volonté, siége de la liberté, est toujours simple. Le cœur fait pencher la balance. Le vers célèbre d'Ovide: *video meliora proboque, deteriora sequor*, cité souvent comme argument en faveur de la liberté, n'en rappelle nullement la vraie nature. Au contraire, il témoigne de l'esclavage de la volonté sous le joug des passions. La vraie liberté suppose un accord parfait entre l'entendement et la volonté. Aussi n'existe-t-elle pleinement qu'en Dieu.

L'instinct moral n'est pas un obstacle qui gêne la liberté. S'il en était ainsi, il faudrait en dire autant de la raison, qui empêche l'homme de se conduire arbitrairement.

L'entendement détermine la volonté, mais il ne nécessite pas les actions. La liberté et la nécessité s'excluent. Quelque évidente que soit la puissance d'un motif, l'homme reste toujours libre, métaphysiquement parlant.

L'homme suit son penchant. Leibniz n'a point méconnu ce principe sur lequel repose ce qu'il y a de foncièrement vrai dans les idées d'Augustin, de Luther, de Calvin, de Jansénius. Il faut cependant constater une variation dans ses idées. Répondant à Arnauld, il représentait l'homme comme dirigé par la considération (éclairée ou non) du plus grand bien par rapport à lui. Plus tard, dans sa *Théodicée*, cette idée stoïcienne fit place à des vues plus essentiellement chrétiennes. L'homme lui semblait victime d'une incrédulité occulte à l'égard du souverain bien. Il a besoin de se recueillir pour que cette idée se présente à son âme. Dans ses *Nouveaux Essais*, il est plus explicite encore: « Si la géométrie s'opposait à nos passions et à nos intérêts autant que la morale, nous ne la contesterions pas moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et qu'on croirait pleines de paralogismes. »

Leibniz nie la liberté d'indifférence. Toute détermination est

le résultat d'un motif qui a prévalu, mais dont l'homme n'a pas toujours conscience d'une manière bien nette.

L'esclavage du péché, quelque grand qu'il soit, n'est jamais absolu. Il y a toujours possibilité de réaction pour l'entendement contre le penchant, même dans l'état de chute.

En rappelant ces grandes lignes de la théorie de Leibniz sur la liberté, et ses protestations contre toute accusation de fatalisme, on peut s'étonner que cette accusation ait persisté. D'éminents philosophes l'ont répétée à la suite de théologiens partiaux. Schelling, tout en reconnaissant que le déterminisme de Leibniz est mitigé, trouve que la distinction entre des mobiles qui inclinent la volonté et des nécessités qui la fixent est insuffisante au fond: il pense que la philosophie idéaliste a seule placé la question sur son terrain véritable. Mais la doctrine de l'harmonie préétablie n'est-elle pas de l'idéalisme, quand on la compare avec le déterminisme de Hobbes et de Spinosa, avec les idées de Locke, avec l'occasionalisme des cartésiens? M. Pichler répond affirmativement en citant ce passage de la *Théodicée* sur les hommes qui se rendent compte de leurs actions : « Il leur paraît d'abord que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autrui, vient du dehors par les sens, et se trouve dans le vide de notre esprit, *tanquam in tabulâ rasâ*. Mais une méditation plus profonde nous apprend que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. »

Voici encore quelques paroles caractéristiques résumant le sujet: « Il est manifeste que par l'harmonie préétablie, Dieu a tout arrangé de manière que les corps obéissent aux esprits..Ce qui est providence pour l'esprit est destin pour le corps. » Si cette théorie met à l'arrière-fond de toutes choses la volonté souveraine de Dieu, Leibniz a soin de rappeler que « la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prévues, dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est-à-dire libres. »

Il n'érigeait point sa théorie en dogme. C'était un essai d'explication auquel il avait travaillé toute sa vie, pour montrer que les grandes idées du christianisme sur le corps et l'esprit, la

nature et la grâce, n'étaient point en contradiction avec les données fondamentales et la métaphysique de son temps. On peut critiquer cette théorie ; on ne peut méconnaître qu'elle repose sur des prémisses données par la conscience, ce qui n'est point le cas du panthéisme. La tendance du système de l'harmonie préétablie est en effet pieuse, chrétienne et pratique.

§ 3. *Le péché, ses causes et ses conséquences.*

Les idées de Leibniz sur le péché ont un sceau particulier d'indépendance. Nulle part il ne s'écarte plus hardiment de l'orthodoxie protestante et de la scolastique latine. Il se rattache cependant avec respect au récit de la Genèse et à la théologie paulinienne. Cet amoindrissement de la doctrine reçue tient au désir de justifier la providence divine et de débarrasser le terrain biblique d'encombrements inutiles à ses yeux.

Le péché d'Adam était-il aussi susceptible d'être évité qu'on l'a prétendu, dans le pieux désir d'en montrer fortement l'horreur, la culpabilité, les conséquences perturbatrices ? A-t-il, en particulier, rompu l'enchaînement préordonné des choses? Leibniz ne le pense pas. Il lui semble que les théologiens orthodoxes ont prononcé des affirmations contraires à la notion de l'individu, au principe de continuité, à une juste notion de Dieu et des substances, à l'immutabilité des plans providentiels.

Le péché originel, que Leibniz ne conteste nullement, remonte à des causes fournies par la nature humaine, telle que la création l'avait produite. Il est en corrélation avec une chute antérieure dans le monde des esprits supérieurs. Ces deux points, reconnus par toutes les orthodoxies, montrent analogiquement que le moment de la transgression ne doit pas être considéré aussi isolément qu'on le fait quelquefois pour y montrer une subversion totale de l'économie universelle.

Le péché d'Adam a été libre. Par là toute idée de nécessité absolue est écartée. Mais, « Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes. » Cette détermina-

tion ne détruit point la contingence et la liberté; elle ne détruit pas surtout la culpabilité. A ces divers égards le péché d'Adam se rapproche de nos péchés. Ne sommes-nous pas en effet entraînés au mal, capables de résistance et responsables de nos fautes, tout à la fois?

De là résultent deux conséquences :

1° La coulpe et la peine d'Adam n'ont pas été aussi monstrueuses que les voit une rigoureuse orthodoxie. La sainteté de l'état primitif n'était pas d'une perfection absolue. La résistance à la volonté divine ne pouvait avoir le degré de malice qu'elle aurait eu dans la supposition d'une illumination plus complète.

2° L'harmonie entre le décret de création et le décret de rédemption s'explique mieux si l'on n'outrepasse pas les données de la nature et de la Bible. L'homme n'est ni aussi saint, ni aussi perverti que l'ancienne dogmatique le représente tour à tour. Sa condition morale est en rapport avec l'état de l'univers dont il fait partie et qui n'est pas, après tout, aussi mauvais qu'il devrait être devenu pour se mettre d'accord avec certaines théories dogmatiques.

Si le péché d'Adam a été libre, n'oublions pas que nous parlons de liberté relative. Vu l'imperfection des lumières primitives, on peut regarder la première faute commise comme moins terrible que telle autre, qu'une rechute, par exemple, le milieu étant d'ailleurs le même. La limitation des facultés d'Adam a contribué à son péché, et peut être regardée ainsi comme l'une des causes immédiates qui l'ont produit. Il était peccable enfin, puisqu'il a péché. Tel qu'il était dans les prévisions de Dieu, il a été néanmoins appelé à l'existence. Il devait donc, lui et sa race, servir aux plans de Dieu dans la création. Leibniz s'arrête à cette explication optimiste de la conservation d'une humanité pécheresse et la préfère à l'idée calviniste d'un Dieu qui sacrifie la majorité des habitants de la terre au plaisir de manifester ultérieurement sa grâce en faveur de quelques prédestinés.

La première cause du péché se trouve donc dans la limitation des facultés de l'homme. La seconde est dans la liberté. Leibniz

regarde comme inadmissible que Dieu ait provoqué intentionnellement le péché en plaçant sa créature dans des conditions qui devaient le rendre inévitable. Il n'y avait pas de raison suffisante pour cela ; donc cela n'a pas été. D'ailleurs, si l'homme n'était pas libre, Dieu serait l'auteur du péché. Or, il ne l'est pas. Donc il n'a créé que des dispositions naturelles, dans lesquelles se trouve cependant la possibilité du péché.

Mais comment Dieu a-t-il permis le péché ? Cette permission ne renverse-t-elle pas toute présupposition optimiste ? Non, car ce que Dieu a voulu créer ce n'est pas un monde parfait, mais le *meilleur* des mondes *possibles*. Si sa volonté antécédente se propose le bien en général, sa volonté conséquente ne se propose qu'un bien relatif. La connaissance des perfections de Dieu nous conduit à juger d'après l'événement et à dire : « Puisque Dieu a permis le péché, il n'était pas possible de mieux faire. Dieu eût pu faire autrement, mais ce qu'il eût fait n'eût pas valu ce qu'il a fait. Le monde étant donné tel quel, il est certain qu'il doit servir aux fins de Dieu. »

Le péché, tout odieux qu'il est, a été toléré par la sagesse suprême. Il est l'occasion de la repentance que les cieux placent au-dessus de l'innocence. Il a donné lieu à l'incarnation. Qui sait si ce chef-d'œuvre de la charité divine eût été possible autrement ?

Plus métaphysicien que moraliste, Leibniz ne nous donne que peu de lumières sur la question de la nature du péché. Tout au moins M. Pichler est-il sobre de citations sur cet article. Il nous rappelle toutefois que Leibniz repoussait l'idée de Flacius, qui voyait dans le péché la substance même de l'homme déchu, et non pas un accident, comme le reconnaissent la plupart des théologiens évangéliques.

Quant aux suites du péché, elles n'effraient pas l'optimisme de Leibniz. La théorie du bien général lui vient en aide pour justifier le ciel de tout reproche de cruelle tolérance. L'intérêt particulier doit être sacrifié à l'intérêt général. S'il est une chose d'intérêt général, n'est-ce pas la rédemption ? Mais elle n'aurait pas eu lieu sans les maux produits par le péché. Donc, il était naturel que Dieu leur permît de se produire.

Leibniz ne se dissimule point ces maux : il ne repousse

point la doctrine orthodoxe et biblique de la perdition ; mais il en donne une explication mitigée.

Comme il n'admet pas la sainteté et la félicité parfaites de l'état primitif, le malheur du monde puni se trouve atténué. Moins on possède, moins l'on a à perdre. D'autre part, on peut perdre beaucoup et conserver quelque chose. Conséquence : les païens ne sont pas aussi misérables qu'ils le seraient si la ruine était totale. L'expérience le prouve : il est en Inde des peuples qui, par leur horreur religieuse pour la guerre, se montrent plus chrétiens que nous. Les chrétiens ont été souvent punis de l'orgueil qu'ils tirent de leurs lumières surnaturelles. Dieu leur montre que des peuples n'ayant que la lumière naturelle peuvent s'élever au-dessus de notre niveau moral.

Leibniz repousse la doctrine augustinienne des ***splendida peccata*** sans nier cependant la nécessité de la régénération. Il admet dans l'homme irrégénéré la possibilité d'une réaction morale contre son état, réaction qui, sans être l'affranchissement glorieux par l'Esprit, n'est pas pour cela une œuvre du péché.

Le péché attire sur l'homme la condamnation, mais les punitions sont personnelles. Leibniz repousse la doctrine de l'imputation du premier péché à la race humaine tout entière ; il y voit une confusion entre le gouvernement providentiel qui permet des solidarités, et l'économie juridique qui repose sur le principe de la rétribution individuelle. Quant à la transmission héréditaire du péché, il la reconnaît pleinement, se rangeant à la distinction scolastique de péché virtuel et de péché actuel pour séparer ce qui vient de la chute et ce qui est le fait de l'individu. Il estime toutefois que le catholicisme a abusé de cette distinction pour autoriser des doctrines relâchées.

En opposition à l'ancienne doctrine des jésuites sur le péché philosophique, Leibniz soutient que le péché existe là même où l'on n'a pas conscience de son caractère coupable.

Il rejette la doctrine du concile de Trente sur la convoitise, et trouve que, par peur du protestantisme, le catholicisme est allé trop loin en ne la considérant pas comme criminelle, sous prétexte qu'elle n'est pas libre. Il regarde cette assertion comme contraire aux enseignements les plus catégoriques de Saint-

Paul. La convoitise renferme une intention virtuelle de péché. Par là elle est condamnable devant Dieu.

Le péché d'Adam n'est pas la cause effective et immédiate de la condamnation universelle, mais il a produit ce qui l'attire. Les penchants égoïstes et charnels ont pris le dessus sur la conscience ; ils ont engendré la transgression, qui se répète partout, en sorte que nous sommes enfants de colère. Malgré cela, nous sommes l'objet de l'amour sauveur. L'amour que le Père nous porte n'est pas l'effet de l'envoi de Jésus ; il en a été la cause, selon cette déclaration divine : ***Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils au monde, afin que quiconque croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle.***

L'homme se plaît dans le péché. C'est dans ce sens que l'Ecriture le regarde comme assujetti à Satan. Leibniz admet la doctrine d'un tentateur personnel ; mais il ne veut pas que la spéculation se complaise à représenter d'une manière objective sa domination sur le monde. Cela pourrait conduire à oublier l'action suprême et vigilante du Dieu tout-puissant qui tient constamment dans ses mains les rênes du gouvernement universel.

Leibniz examine très spécialement la question de la mort physique. C'est ici que sa théorie se trouve dans la plus grande opposition avec l'ancienne orthodoxie, et dans le plus grand accord avec les tendances générales de la science moderne. Il n'admet pas que la mort matérielle soit la conséquence du péché. Son argumentation repose sur ce que la mort n'est pas à ses yeux un mal physique ou moral, mais un mal métaphysique seulement, c'est-à-dire une imperfection inhérente à la nature des choses. La vraie punition du péché consiste, selon lui, dans une augmentation de la souffrance humaine, augmentation sur laquelle nous n'avons pas de données à indiquer, l'élasticité du terme laissant le champ libre aux conjectures, et les citations de M. Pichler étant ici très laconiques.

Quant à la propagation du péché, la dogmatique de Leibniz suit encore sur ce point la voie éclectique, dont nous avons parlé plus haut, entre trois théories célèbres : la préexistence des âmes, qui a eu des partisans dans l'ancienne église ; le créatianisme (création respective des âmes), qui a prévalu au

temps de la scolastique; le traducianisme (génération des âmes) qui, après avoir été abandonné en occident, avait été remis en vigueur par le luthéranisme. Au lieu d'admettre que Dieu place dans un milieu impur une âme faite exprès pour y être mise, Leibniz croit que Dieu donne la raison à une âme née dans le péché, et fait de ce don un acheminement à d'autres bienfaits, harmonisant ainsi les œuvres de la nature et celles de la grâce.

On ne peut méconnaître dans la doctrine que nous venons d'esquisser le désir de trouver une synthèse entre les enseignements du catholicisme romain et ceux du protestantisme. Se présentant à nous quelquefois comme rigoureusement luthérienne, quelquefois comme romaniste, souvent aussi comme plus hardie que tous les symboles officiels, cette théologie visait manifestement à la conciliation. Leibniz ne désespérait pas de ce résultat, soit à cause de la modération dont le concile de Trente avait fait preuve sur ces sujets, soit parce que l'œcuménicité de ce concile pouvait être contestée, au point de vue de l'ancien catholicisme.

Il reconnaissait l'autorité du récit de la chute et ne l'expliquait point mythiquement. Cependant il ne l'admettait pas sous sa forme rigoureusement littérale. « Nous ne connaissons assez, disait-il, ni la nature du fruit défendu, ni celle de l'action, ni ses effets, pour juger du détail de cette affaire : cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermait autre chose que ce que les peintres nous représentent. » Il est permis de penser que les peintres ne lui faisaient pas oublier les théologiens.

IV. Justification et sanctification.

Elargissant le cercle des sujets renfermés d'ordinaire sous ce double chef, M. Pichler y comprend tout ce qui rentre dans la christologie, la sotériologie et la morale. Cette classification, qu'on serait autorisé à critiquer s'il s'agissait d'un traité de dogmatique, a ici des avantages pratiques qui permettent de l'accepter telle quelle. Il était naturel de grouper aussi simplement

que possible ce qui se rapporte à des doctrines que Leibniz avait moins spécialement approfondies que les précédentes, et de prendre un titre rappelant le but irénique de ses spéculations religieuses.

La nécessité de la justification résulte du péché. Quoique doués de l'instinct moral, tous les hommes commettent des péchés mortels. Ils ont besoin d'être sauvés. Le dessein de salut était opportun; il a son origine dans l'économie providentielle.

Ce dessein s'est accompli par l'incarnation du Fils de Dieu. Sans ce mystère de salut, le monde ne serait pas le meilleur possible. « Le fondement du salut est Jésus-Christ, Dieu-homme (Θεάνθρωπος,) qui, en tant que créature parvenue au plus haut degré de perfection, devait être compris dans les êtres, comme partie de l'univers et comme chef de la création. »

§ 1. *Personne et œuvre du Christ.*

Le Christ de Leibniz est le Christ historique, personnel, surnaturel, annoncé par les prophètes, attesté par les apôtres et les évangélistes. Pas trace de doute sur ce point. En 1669, Leibniz avait combattu de la manière la plus décidée le socinien Wisovatius. Rejeter la Trinité, c'était, à ses yeux anéantir le christianisme. Il reconnaissait, il est vrai, que pour maintenir le symbole dit d'Athanase, il fallait donner deux sens au nom de Dieu, que les orthodoxes avaient eu tort de multiplier les définitions au lieu de s'en tenir aux termes scripturaires; mais il en rejetait la faute sur des nécessités de controverse dont leurs adversaires étaient responsables, et se prononçait pour cette formule: « Le Père, principe suprême; le Fils, engendré; le Saint-Esprit, procédant. »

Il ne voulait pas que l'on niât la personnalité du Fils et de l'Esprit, et repoussait énergiquement le sabellianisme.

Il n'admettait nullement que le dogme de la Trinité eût une origine païenne ou philonienne. Il voyait les germes de ce dogme dans l'Ancien Testament. Les images bibliques de Parole de l'Eternel et de souffle de sa bouche étaient, selon lui, des allusions au rôle du Fils et du Saint-Esprit dans l'œuvre de la création.

Il maintenait ce qui avait été dit par plusieurs théologiens protestants ou catholiques, particulièrement par Huet, sur les prophéties messianiques, et trouvait que les interprétations sociniennes de Jean I, 1-14 étaient visiblement forcées. Il s'exprimait sévèrement sur les sociniens en général, qui, en maintenant simultanément l'adoration de Jésus-Christ et leur système sur sa personne, n'échappaient à l'inconséquence de leur position qu'en tombant dans une espèce d'idolâtrie. « De quel front osent-ils accuser les catholiques d'idolâtrie, eux qui adorent celui qu'ils croient n'être qu'un homme? » Il regardait les mahométans comme plus conséquents, et se montrait moins défavorable à l'arianisme, tout en regardant sa chute comme une bénédiction providentielle.

Il pensait, du reste, que l'on avait entassé beaucoup de subtilités dans les controverses sur la communication des idiomes, l'ubiquité, la procession du Saint-Esprit, et qu'il fallait s'en tenir à la doctrine dite de Nicée, mais antérieure, selon lui, au concile de Nicée.

La question du nestorianisme n'était, à ses yeux, qu'une querelle de mots, dans laquelle l'église s'était montrée injuste et rigoureuse. Il en disait autant de la controverse de l'adoptianisme. L'esquisse qu'il a donnée de cet épisode montre avec quelle sagacité il étudiait l'histoire des dogmes. Il approuvait l'insertion du *Filioque* et voulait qu'elle fût maintenue, mais il reprochait aux latins d'avoir fait tant de bruit pour une innovation qu'ils avaient si longtemps différée.

Le Christ n'est pas uniquement un guide spirituel comme les prophètes. C'est un véritable Sauveur. Il donne de nouvelles forces à la nature humaine. Il a révélé les mystères du royaume des cieux. Il est la force et la sagesse de Dieu. Nous obtenons la victoire éternelle par ses souffrances.

Leibniz a exprimé ses idées et ses pieux sentiments au sujet de la rédemption dans un cantique sur le vendredi saint. A en juger d'après les indications données, et sans faire M. Pichler responsable de nos impressions, nous croyons pouvoir résumer ce paragraphe, moins scientifique et moins précis que d'autres, en disant que, sur la question de l'expiation, Leibniz s'est rat-

taché, dans un sens large, à la grande tradition orthodoxe, sans se préoccuper de discussions de détail qui n'entraient pas dans son programme de transaction, les idées d'Anselme régnant alors dans les deux églises.

§ 2. *Participation aux bienfaits de Christ. Election. Prédestination.*

Par son déterminisme, par sa tendance à considérer les œuvres de Dieu dans leur ensemble et dans leurs rapports harmoniques avec un plan éternel, Leibniz était conduit à ne pas écarter les idées mystérieuses d'élection et de prédestination, et, d'autre part, son irénisme et son optimisme lui faisaient donner à ces formules une acception plus large que dans certaines théologies.

La question de l'élection est un mystère de la cité de Dieu : nous ne la comprendrons que dans la lumière de la gloire. Entre le royaume physique de la nature, et le royaume moral de la grâce, il y a une harmonie cachée, mais réelle. Le monde présent ne fera place à un autre qu'après une phase de châtiments. Dieu est l'architecte du monde physique, le souverain du monde moral. La nature conduit à la grâce, et la grâce consomme divinement l'œuvre de la nature, dont elle s'est servie pour ses desseins. — L'harmonie préétablie suppose l'élection.

Dieu veut le salut de tous, pour autant qu'il n'existe pas de motifs qui l'empêchent. Sa volonté antécédente est miséricordieuse envers le monde entier, mais il ne sauve que ceux qui ont la foi. Ceux-là seuls sont élus.

Dieu choisit-il ses élus en prévision de leur foi ? Oui, si l'on veut dire que Dieu ne peut manquer de tenir compte de cette prévision, et que la foi est absolument nécessaire. Non, si l'on veut donner au salut un autre fondement que Jésus. C'est en lui seul que les élus sont élus.

Les hommes n'ont aucun sujet de mépriser tels ou tels de leurs semblables, comme non-élus, Christ étant mort pour tous, et la perdition n'ayant pour cause que la résistance à la grâce salutaire qui est en Christ.

Dieu peut triompher de cette résistance, si grande soit-elle, et il le fait quelquefois pour nous montrer que le désespoir n'est jamais légitime. Par contre, il abandonne à la perdition des hommes qui n'avaient pas poussé si loin la résistance. De là résulte que le dernier mot sur l'élection ne doit pas être cherché dans la nature humaine, mais dans les volontés mystérieuses de Dieu.

La liberté consiste dans l'absence de contrainte extérieure, mais une contrainte purement intérieure ne l'anéantirait pas. C'est dans ce sens que Leibniz a cru pouvoir se rattacher un moment à la doctrine d'un décret absolu, sans renoncer pour cela à affirmer le libre arbitre. Plus tard (1700), il trouva qu'il s'était trop avancé et reconnut plus de spontanéité dans la participation de l'homme au don de la grâce. L'idée d'une « dignité morale prévue » lui sembla fournir le trait d'union synthétique entre les doctrines opposées sur la foi et les œuvres, l'élection et la rémunération.

Le choix que Dieu fait d'une âme n'est pas arbitraire. La considération de l'obéissance prévue entre dans les circonstances qui y président, mais elle ne le détermine pas, et le nécessite encore moins. La grâce de Dieu reste libre. La grâce nécessaire pour le salut n'est pas refusée à celui qui fait ce qui dépend de lui. Leibniz proclame hautement ce principe. Il en tire comme conséquence la possibilité du salut pour des païens, sans mettre ce salut sur le compte de leurs mérites. C'est trop large, dira-t-on. Soit; mais Justin, Clément d'Alexandrie et Chrysostome ont été plus larges encore. Ils croyaient aussi à la possibilité du salut des païens, en se l'expliquant par la considération de leurs vertus naturelles, tandis que Leibniz se l'explique sur le terrain des doctrines de l'élection et de la grâce, et en recourant à l'idée catholique de l'illumination avant la mort. Ce point de détail a son importance en face du jugement porté par H. Ritter sur le latitudinarisme de Leibniz.

A l'égard de la prédestination, Leibniz avait remarqué, en 1671, que de grandes confusions scientifiques avaient compliqué la difficulté du problème. En 1697, dans une lettre à l'abbé Nicaise, il regardait ce problème comme susceptible d'une so-

lution claire, pourvu que l'on partît de définitions précises et que l'on n'oubliât pas la distinction de contingence et de nécessité. Le dilemme banal sur l'inutilité d'une vie sainte dans les deux alternatives d'élection et de réprobation lui paraît insignifiant et absurde, vu l'enchaînement reconnu par tous les prédestinatiens entre la sanctification et la félicité. Il se débarrasse également de complications qui ont embrouillé la matière dans le sens d'un calvinisme rigide. Il repousse le double décret comme contraire à cette « compassion de Dieu » qui est « sur toutes ses œuvres. » Il n'admet pas, comme Arnauld, qu'il y ait une différence *essentielle* entre la justice telle qu'elle est en Dieu, et la justice telle que la loi divine la prescrit à l'homme, ce qui serait aussi absurde que de dire que l'arithmétique est fausse dans le ciel. La prédestination ne concerne que le salut; la réprobation, acte juridique, ne peut résulter d'un décret et doit être précédée d'un jugement.

Il n'y a pas prédestination au malheur, mais seulement destination, et cela en prévision de l'impénitence des coupables. Quant à la question du supralapsarisme et de l'infralapsarisme, elle est vite tranchée, tous les *décrets* de Dieu étant simultanés. Plus encore : il n'y a qu'un décret, celui de création, dans lequel sont compris tous les autres.

En rapprochant ces idées de celles qui concernent généralement l'élection, Leibniz arrive à une synthèse que nous n'avons pas à reprendre dans ses traits particuliers, et qui tient compte de toutes les vérités respectivement sauvegardées dans les diverses églises au sujet de la prédestination.

Il ne s'arrête pas à l'objection dont les théologiens rigides peuvent trouver la base dans ce passage célèbre. « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » Cette expression n'est pas une formule doctrinale, mais l'énoncé d'un fait signalé par le Sauveur dans un but parénétique. D'après la doctrine évangélique, telle que Saint-Paul l'expose plus didactiquement aux Ephésiens, tous les hommes sont élus. Le monde est élu. Si le salut de tous les individus ne s'accomplit pas historiquement, cela dépend des circonstances dans lesquelles la grâce est annoncée et reçue. L'ancienne humanité était élue. Le fait

d'avoir vécu avant Christ n'exclut pas la participation virtuelle au bienfait de l'élection. L'humanité antérieure au christianisme a été, comme les païens d'aujourd'hui, comprise dans le plan du salut, malgré les barrières qui l'ont empêchée d'en bénéficier définitivement. Quant à ces circonstances permises par la Providence et semblant annuler le profit de la rédemption pour bien des âmes, Leibniz s'abstient d'en scruter le mystère. Il repousse toutefois comme anti-biblique l'explication que le molinisme en a cherchée dans la science moyenne de Dieu. Cette explication est réfutée par le jugement de Jésus-Christ sur Tyr et Sidon. En outre, il reconnaît que les circonstances providentielles ont souvent une influence décisive sur les déterminations des âmes pour leur salut, témoin le *Tolle et lege* d'Augustin. Il s'arrête devant l'impénétrable mystère d'une volonté qui dispense inégalement de tels moments aux créatures humaines.

En face de ces profondeurs, Leibniz ne rétracte pas son principe : « Dieu ne fait pas dépendre notre salut de conditions inaccessibles. » Ne reste-il point d'antinomie dans ce système laborieusement élucidé ? M. Pichler se pose cette question. Ce n'est pas à nous d'y répondre.

Quel est le rôle de l'homme dans une économie de salut reposant sur la grâce de Dieu? On connaît l'aridité de cette question quand elle est posée spéculativement. Au XVII[e] siècle on pouvait la regarder comme particulièrement orageuse. Les jésuites avaient établi entre l'œuvre de l'homme et le salut final un rapport de congruence qui ressuscitait la vieille doctrine des mérites. Les dominicains et les jansénistes se prononçaient contre eux. Le pape avait enjoint le silence. Leibniz remarquait que les deux grands partis catholiques ne se comprenaient pas bien. Ici, comme dans d'autres questions, il suivait la route moyenne. Il admettait que devant un salut par grâce, les hommes ne comptent que comme pécheurs égaux par leur misère ; mais, en les regardant comme « également » mauvais, il ne les regardait pas comme « semblablement » mauvais, les uns donnant plus de prise à la grâce que les autres. Il se rangeait aux idées d'Augustin, Thomas d'Aquin, Lu-

ther, voyant, avec eux, en Dieu seul le fondement des choses et le principe du bien ; mais il ne donnait pas tort à ceux qui parlaient de bonnes dispositions nécessaires, de foi prévue, d'obéissance. Il engageait les premiers à reconnaître que la grâce de Dieu est sans arbitraire, les seconds à proclamer plus énergiquement que tout don parfait vient d'en haut, et à convenir enfin qu'un homme plus mauvais qu'un autre peut lui être préféré comme instrument et témoin de la grâce, de même qu'un caillou peut être choisi plutôt qu'un joyau suivant le but de l'ouvrier qui l'emploie.

On retrouve dans sa théologie l'idée familière aujourd'hui d'une réceptivité nécessaire pour que la grâce agisse, et dans laquelle la liberté recouvre ses droits. Partant de ce principe, il ne goûtait pas les spéculations des théologiens du XVIIe siècle sur la grâce irrésistible, tout en acceptant les côtés salutairement humiliants et pratiques de cette grande idée.

Dieu, pensait-il, donne à tous la grâce suffisante, mais non la grâce victorieuse; autrement il n'y aurait pas de réprouvés. Mais pourquoi Dieu a-t-il donné l'existence à des êtres dont l'impénitence était prévue? Pourquoi, inversément, a-t-il donné à d'autres êtres quelque chose de plus que la grâce rigoureusement suffisante? Nous l'ignorons, mais ce qui est certain, c'est que ce double fait ne renverse pas les axiomes de l'optimisme. Dieu n'est pas l'auteur de la damnation, ce sont les réprouvés qui se perdent eux-mêmes. Et quant aux élus, tenons pour certain que les voies de Dieu à leur égard ne sont pas arbitraires.

§ 3. *Justification.*

Sous ce chef, M. Pichler nous montre dans Leibniz la série d'idées familière aux écrivains évangéliques, et posée comme exprimant l'ordre constant des opérations de la grâce : réveil de la conscience, sentiment du péché, angoisses spirituelles, connaissance de la miséricorde de Dieu, acceptation de la satisfaction expiatoire de J.-C., nouvelle naissance. Ces citations, non moins édifiantes qu'instructives, perdraient à être abré-

gées, et d'autre part nous regrettons les limites qui nous empêchent de les transcrire. Elles montrent une étroite parenté entre le christianisme de Leibniz et celui des croyants qu'il rapproche, et jettent un jour précieux sur la question de sa sincérité religieuse.

La grâce est offerte à ceux qui la repoussent. Bien que le péché de l'homme augmente en raison de sa résistance à cette grâce, Dieu ne renonce pas à chercher le pécheur impénitent. Il n'y a point d'injustice dans la dispensation d'une grâce qui sera l'occasion d'un jugement plus terrible. Il y en aurait dans le cas contraire. On verrait alors, en effet, un Dieu qui, pour atténuer le sort d'un coupable, cesserait de faire rayonner sa lumière et servirait les intérêts du péché, ce qui est moralement inadmissible.

En résumé, si le salut de l'homme est l'œuvre de la grâce, il ne s'ensuit pas que la coopération de l'homme puisse être niée. Elle est indispensable. Elle résulte de l'organisation morale de l'être humain, qui n'est pas un bloc de pierre.

§ 4. *Sanctification.*

La théorie de Leibniz sur la sanctification est exposée dans son *Systema*. Cette place lui donne une couleur catholicisante, que l'on a du reste fort exagérée.

Leibniz ne pense pas, comme Luther, que l'effet de la justification se borne à couvrir le péché. Sous l'influence de la grâce de Christ, saisie par la foi, le péché est combattu par une vertu divine habitant dans le cœur du fidèle. La justification, comme l'indique son étymologie, ne sert pas uniquement à absoudre, elle rend juste.

Il est oiseux de se demander si elle consiste dans l'imputation des mérites de Christ ou dans la communication de grâces produisant un état intérieur de justice. Les deux choses étant inséparables, pourquoi des distinctions chimériques et des querelles de mots?

Ecartons de même des controverses inutiles sur la question de savoir si Christ a accompli pour nous toute la loi. Objecti-

vement et abstraitement, la thèse affirmative est vraie. Subjectivement et pratiquement, elle est fausse, car il ne nous est pas permis de tirer les conséquences antinomiennes qui en découlent rigoureusement. D'ailleurs, l'obligation de l'amour reste immuable, ce qui ne serait pas le cas si nous pouvions nous dire dans toute la force du style juridique que nous ne sommes plus sous la loi.

Les bonnes œuvres sont nécessaires en tant que preuves de la consécration de notre volonté au service de Dieu.

La foi et l'amour sont inséparables. La foi est la condition de l'amour; l'amour, le complément de la foi. Formules étroites pour formules étroites, Leibniz, mis en demeure d'opter, eût avoué, dit-il, sa préférence pour celles du catholicisme, la nécessité de l'amour donnant lieu à de moins dangereuses méprises que la suffisance de la foi.

Ce n'était pas cependant qu'il fût ingrat envers la mémoire de Luther et infidèle au principe de la justification par la foi seule. Il regardait celui-ci comme la grande conquête du XVI[e] siècle. Les réformateurs avaient eu mille fois raison en protestant contre les mérites des saints et le mérite des œuvres. La foi qu'ils exaltaient était d'ailleurs une disposition sainte dans laquelle la volonté joue un plus noble rôle que l'entendement, et où se trouve le germe de bonnes œuvres. Ils avaient prêché la sanctification en prêchant cette foi. L'intellectualisme et la paresse ne s'étaient abrités que plus tard sous leurs pieuses formules.

Après avoir vu Leibniz repousser si énergiquement en principe l'idée de *mérite*, on s'étonnera peut-être qu'il l'ait ramenée par une autre porte, soit par esprit de ménagement pour le catholicisme, soit pour restituer à la doctrine biblique des rétributions une place qu'elle n'a pas toujours conservée dans la théologie protestante. S'il l'a fait, il ne s'est pas dissimulé qu'il avait une position difficile à garder près d'un écueil redoutable. La théorie ingénieuse qu'il présente sur cette question du mérite rappelle celle du concile de Trente, sans rompre avec le principe des réformateurs. Comme ceux-ci il proclame la souveraineté de Dieu, la liberté de ses dons, l'alliance de

grâce. Mais dans cette alliance gratuitement octroyée, les œuvres lui apparaissent comme revêtues d'un mérite tour à tour imaginaire et quasi-réel. Imaginaire, devant la justice éternelle qui ne connaît les hommes que comme pécheurs condamnables; quasi réel, par le bénéfice d'une convention divine rentrant dans l'alliance de grâce. Tel lecteur pourra trouver singulièrement profane une parabole nous montrant le Dieu des cieux sous l'emblême d'un grand roi jouant avec ses esclaves une partie intéressée dont il fait tous les frais. C'est cependant à cette comparaison que Leibniz a recours pour nous faire comprendre son idée. L'esclave qui a bien joué ne peut oublier que le bénéfice qu'il réalise sera toujours un présent. Néanmoins ce bénéfice est mérité. Engagé par sa parole, le roi ne pourrait le lui contester ou le donner à un esclave perdant, sans commettre une injustice. Il en est ainsi des œuvres du fidèle sous l'alliance de grâce. Un verre d'eau donné à un chrétien souffrant n'est pas un titre important devant la justice éternelle. Cependant, sous une économie de grâce, Dieu s'est engagé à récompenser celui qui le donnerait au nom de Jésus-Christ, et quand la rétribution s'effectuera, qui osera dire que la récompense n'a pas été méritée?

La question de la *persévérance des saints* et de leurs progrès inévitables dans la justice ne pouvait recevoir qu'une solution affirmative dans la théologie d'un philosophe qui voyait partout des applications de la loi de continuité.

L'ancienne orthodoxie développait le *parallèle entre le premier et le second Adam*. Elle montrait dans l'un l'auteur d'une malédiction à laquelle la coulpe de ses descendants naturels était étrangère, dans l'autre l'auteur d'une justification à laquelle la justice de ses descendants spirituels était étrangère aussi. Il y avait une certaine logique dans cette symétrie. Leibniz, qui n'admettait pas l'imputation du premier péché, procédait logiquement aussi en mitigeant la doctrine luthérienne de la justice imputée, en niant l'inamissibilité de la grâce, soutenue par les calvinistes, et en accentuant la nécessité de la vigilance.

Le régénéré, selon Leibniz, conserve le principe du péché mortel à côté d'un germe de justice déposé par la grâce de

Christ ; mais le péché doit être vaincu. Des péchés réellement mortels sont incompatibles avec l'état de justification. La doctrine orthodoxe protestante doit être amendée sur ce point ou tout au moins expliquée. D'autre part, le catholique doit reconnaître que Dieu peut étendre sa grâce sur un homme en état de péché mortel, sans que son action soit prévenue. Rien n'autorise ni la sécurité sans bornes, que favorisent des doctrines extrêmes, ni le désespoir, que des doctrines inverses peuvent provoquer. La doctrine catholique d'une mesure de grâce qui s'épuiserait comme un crédit, ne peut être érigée en principe général d'après les Ecritures. La doctrine protestante de l'inamissibilité de la grâce est une innovation. Augustin lui-même ne la connaissait pas. Elle encourage l'orgueil, la fausse sécurité, et par contre-coup elle désespère ceux qui, par humilité, n'osent s'en appliquer le bénéfice. Il est heureux que les théologiens mitigent en pratique, pour l'édification des âmes travaillées, ce qu'ils affirment si absolument en théorie.

Il n'y a point de signe infaillible d'élection ou de réprobation. On ne distingue pas aisément la piété et la moralité courantes d'une conversion venant après une grande chute. Il faut recourir aux signes intérieurs; mais alors l'appréciation est subjective et le juge reste partie. Malgré cela nous ne sommes pas réduits à une incertitude désolante, si nous nous souvenons qu'au spirituel comme, au temporel, à chaque jour suffit sa peine. Nous pouvons savoir chaque jour si nous sommes dans la foi. Quant à l'avenir, si nous appréhendons la chance d'une chute mortelle, c'est Dieu qui nous ordonne d'avoir cette chance devant les yeux. Il est vrai qu'il nous encourage d'autre part par la pensée de sa bienveillance. Mais cette bienveillance s'étend sur tous, et ce qui nous rassure pour nous doit nous empêcher de damner les autres. La résistance obstinée à l'amour divin est la seule cause de la réprobation et nous ne sommes en mesure de la discerner infailliblement au fond d'aucune âme.

A considérer l'ensemble de ces doctrines, on ne peut contester à la théologie de Leibniz un double caractère de biblicité et d'indépendance. Il ne se rattache ni à Trente, ni à Dor-

drecht. Il a vu les bons et les mauvais côtés des divers symboles, sans excepter ceux de l'Allemagne luthérienne. Peut-être trouvera-t-on qu'il penche du côté des formules catholiques pour ce qui tient aux dogmes qui viennent de nous occuper le plus directement. Il ne se dissimulait pas cependant la tendance polémique qui rendait ces formules peu propres à servir de base à un rapprochement. Il avait besoin de se dire que les décisions de Trente n'étaient pas un fait accompli. Il se rattachait à cette pensée pour espérer une transaction. Les anathèmes, croyait-il, pouvaient être interprétés assez largement, pourvu que l'on y mît de la bonne volonté. On pouvait les regarder comme dirigés essentiellement contre des négations extrêmes, en deçà desquelles restait tout ce qui avait été toléré dans l'ancienne église, dont la doctrine restait sauvegardée intégralement dans sa largeur comme dans sa sévérité. Leibniz pensait de même que les articles de Dordrecht pouvaient comporter des interprétations conciliantes, vu la haute valeur philosophique de la distinction que leurs auteurs avaient entrevue entre la contrainte et la nécessité morale. Il ne désespérait pas non plus d'une entente avec les jansénistes, quoique la rigidité de leurs affirmations eût compliqué les difficultés d'une transaction.

Quant au luthéranisme, il n'avait pas toujours été aussi arrêté, dans ses côtés exclusifs, que l'ardeur des luttes pourrait le faire croire. Cette ardeur même avait été la cause d'entraînements suivis de reculs, témoin l'épître de Jacques, moins respectée par le réformateur que par ses disciples. On était revenu de cette témérité injustifiable (même au point de vue de la doctrine que Luther avait voulu sauvegarder). Par contre, l'on maintenait officiellement son explication des dix commandements, où la nécessité de l'obéissance était proclamée dans des termes qu'il suffisait d'accentuer pour écarter bien des malentendus. Telle était du moins l'opinion de Leibniz.

En terminant cette section par une étude sur l'*idée de la vertu* selon Leibniz, nous sommes appelé à considérer sur un tout autre terrain que le précédent la théologie de ce philosophe. Sa théologie, continuons-nous à dire cependant; car elle est

en rapport étroit avec son éthique; et, sans prononcer le mot, M. Pichler nous montre en lui tout autre chose qu'un apôtre de la morale indépendante.

Il y a deux manières opposées de considérer la vertu. Le matérialisme y voit le résultat d'une convention humaine motivée par son opportunité; l'idéalisme y voit l'effet d'une idée universelle et innée. Leibniz est idéaliste dans ce sens. Si les hommes ne naissent pas vertueux, ils naissent avec un instinct qui produit l'idée de la vertu, de l'*honestum*, mot expressif qui indique le témoignage rendu par la conscience humaine aux principes éternels de la morale.

La vertu consiste dans l'accord de la conduite avec les lois fondamentales de la nature dans son domaine le plus élevé. Les vertus sont préétablies. Les lois morales sont antérieures à la création des êtres moraux, comme celles de l'harmonie sont antérieures à l'existence des musiciens.

Le droit naturel, terme par lequel Leibniz entend la morale générale, comprend trois degrés : 1° ne faire de tort à personne; 2° faire aux autres ce que l'on réclame pour soi-même; 3° faire en faveur du prochain ou du bien général, le sacrifice de ses intérêts personnels. C'est là seulement que commence la vertu ou force morale poussant au bien. *Virtus est vigor quidam mentis quo ad ea quæ bona esse credimus facienda ferimur.*

La vertu a ses racines dans l'intelligence et dans la volonté. L'idéal de la vertu suppose une connaissance parfaite de l'objet vers lequel la volonté se porte. C'est une erreur de croire qu'elle puisse se passer de lumières, surtout de la connaissance de Dieu, réalité suprême du bien. Un athée peut être vertueux à quelques égards; il ne peut l'être pleinement et à bon escient, avoir le mal en horreur, et se sacrifier lui-même au bien absolu.

La connaissance de Dieu est la seule qui soit absolument indispensable; les autres doivent s'y rapporter. La connaissance des choses de ce monde est à l'homme immortel ce que la connaissance des rues d'une ville est pour le voyageur qui la traverse.

Mais si la science humaine tire son importance de sa relation

avec la connaissance de Dieu, sa nécessité pratique subsiste toute entière. Sans elle la piété dégénère en fanatisme, thèse banale aujourd'hui, mais que Leibniz développait avec originalité et actualité en l'illustrant par des anecdotes piquantes.

Partisan non suspect de la culture intellectuelle, il savait cependant se prononcer contre un développement de la science. acquis aux dépens de celui de la volonté, et il affirmait la supériorité de l'état sauvage sur une civilisation corrompue.

La vertu lui apparaissait comme essentiellement active et il regardait le quiétisme comme la poursuite d'une chimère. Le repos de l'âme en Dieu, remarquait-il, ne peut s'acquérir qu'au prix d'une lutte; la vraie soumission est un effort. Les anciens mystiques l'avaient reconnu; ceux du XVII[e] siècle paraissent avoir fait, en théorie du moins, abstraction de cette loi sainte.

L'activité de la vertu doit être extérieure tout aussi bien qu'intérieure. Il n'y a pas de vraie vertu sans conscience précise d'une vocation. La vocation correspond à la place que nous occupons dans l'humanité comme membres d'un tout organique. Le monachisme a méconnu ce principe. Il faut l'avoir en vue, pour éviter les exagérations de l'ascétisme, et considérer le bien général pour ne pas tomber dans l'égoïsme des épicuriens.

L'idée de la vertu suppose une notion juste du droit. Ici les vues de Leibniz sont marquées au coin de la sagesse. Il se tient à égale distance des théories absolutistes qui ne voient l'origine et la légitimité du droit que dans la supériorité du pouvoir d'où la loi émane, et des théories opposées qui ne voient le sceau du droit que dans l'excellence interne de la loi. Il fait intervenir dans ces sujets l'idée de la volonté divine. La soumission à la loi humaine par respect pour cette volonté contracte un caractère de liberté et de sainteté qui exclut le servilisme.

Le christianisme sanctifie les éléments naturels de la vie humaine. Pénétré de cette pensée, Leibniz s'est gardé d'un faux spiritualisme qui, faute de comprendre les choses de la terre, tombe tour à tour dans le rigorisme et dans une largeur indifférente qui néglige de prendre les questions au sérieux. Son

point de vue sur les richesses se rattache à une idée sage et sévère corcernant l'emploi de notre courte vie. La fortune permet de grandes économies de temps ; c'est pour cela qu'elle doit être à la fois estimée et scrupuleusement employée. Quant aux plaisirs, la question est différente. S'ils jouent leur rôle dans le développement de l'homme, ils risquent d'envahir la vie : il ne faut pas s'y livrer, fût-ce sous prétexte d'étiquette.

C'est peu de dire que les arts et les lettres ont leur raison d'être dans le développement moral de l'humanité : la poésie est un auxiliaire de la religion. Elle l'a fait aimer par ses hymnes pieuses, et Molière a servi sa cause indirectement, mais puissamment. Défions-nous de la bigoterie : elle peut s'allier à l'immoralité ; le pieux Spener l'a reconnu.

Aspirer à la perfection n'est pas une affaire de précepte, mais de commandement, contrairement à certains enseignements du catholicisme. C'est une erreur de croire qu'il y ait des conditions sociales où cette aspiration soit impossible. L'argument des catholiques se rétorque. Si quelque état a des piéges particuliers, comme le métier des armes par exemple, l'effort constant pour s'en garder entre dans la recherche de la perfection, tout aussi bien que les visées plus hautes d'un chrétien placé dans une situation moins exposée.

L'attachement à l'ordre universel est la condition de la vertu. La philosophie païenne faisait consister cet attachement dans un acquiescement pur et simple. La résignation païenne a fait place à la foi, l'espérance et la charité. La haute signification des trois vertus théologales consiste dans la supériorité des principes au nom desquels elles rattachent la vie humaine à l'ordre suprême qui la régit.

L'amour consiste à vouloir le bien d'autrui. S'il s'agit d'amour pour Dieu, l'idée de bien se transforme en celle de gloire de Dieu. La question de l'amour désintéressé est oiseuse. Nul ne peut faire abstraction du désir du bonheur, et Dieu ne peut se présenter à notre pensée, abstraction faite de sa charité pour ses créatures.

L'amour de soi est légitime. Dans un sens, il est le commencement de la morale.

Le sacrifice complet de l'individu aux intérêts de la communauté est contraire aux idées de Leibniz. Il avait eu occasion de s'exprimer sur le principe du communisme, et il le repoussait énergiquement, tout en reconnaissant les points de contact qu'il avait avec quelques-unes de ses vues solidaristes. Aussi sa critique s'appuyait-elle sur l'incompatibilité du communisme avec le droit historique et les faits providentiels, plutôt que sur un individualisme rigoureux.

Les écrits de Leibniz renferment de fortes pensées sur l'excellence des biens spirituels, le prix que l'on doit donner à la santé de l'âme, le détachement de la vie, la satisfaction du devoir accompli, les victoires glorieuses de l'esprit sur la chair, l'égarement du monde, les illusions de l'opinion publique, la vraie gloire, l'importance du salut, l'examen et la connaissance de soi-même. Pour faire ressortir l'originalité et le sérieux chrétien de ces pensées il faudrait reproduire les citations, avec une certaine étendue, particulièrement celle que M. Pichler emprunte à une lettre à Mme de Scudéry, sur la véritable dévotion.

Leibniz voyait dans l'amour des ennemis une loi naturelle tirant sa force de son évidence et de sa nécessité internes, et non pas seulement de la sanction que lui donne l'autorité de Jésus-Christ. Il n'en était pas moins partisan de la peine de mort et de la guerre légitime, comme conséquences de ses principes sur le bien général.

Nous avons parlé de deux appendices du premier volume, l'un sur *le monachisme et le célibat*, l'autre sur *les jésuites*. Pour être exact, nous aurions dû dire que l'un des deux fait corps avec l'ouvrage, et que nous ne l'en avons détaché en commençant que pour simplifier le premier coup d'œil du lecteur.

Monachisme et célibat.

Nous plaçons ici ce chapitre transitoire. Son caractère polémique lui assignerait sans doute sa place dans le second

volume; mais la connexité des matières en fait un supplément de l'éthique religieuse de Leibniz. L'affirmation morale de l'individu est l'un des traits de sa philosophie, comme elle est aussi l'un des traits du génie allemand, et l'une des présuppositions fondamentales du christianisme. Par là Leibniz repoussait les tendances du monachisme, héritage du vieux despotisme latin. Il regardait comme l'une des gloires immortelles de Luther d'avoir réagi contre des idées païennes de fausse obéissance, introduites dans le christianisme à l'époque d'Hildebrand. Pour connaître exactement sa pensée sur ce sujet, il faut consulter ses travaux sur l'histoire du moyen âge, et ne pas oublier qu'ils sont postérieurs à son *Systema.*

On ne peut lui reprocher d'avoir parlé ici *pro domo sua*. Il est vrai qu'il partageait avec Conring, Puffendorff, Thomasius et d'autres hommes éminents le sort involontaire de compter des pasteurs parmi ses ascendants, et que cette circonstance ne lui permettait pas de regarder le mariage des ecclésiastiques comme un crime. Mais il était lui-même célibataire et s'exprimait sans prévention défavorable sur un état où il avait trouvé des avantages personnels. Il ne pensait pas, comme Calov, que, pour se ménager la satisfaction de mourir en antipapiste, il valût mieux convoler en sixièmes noces dans une vieillesse avancée que de rester veuf.

Il reconnaissait que les bénédictins avaient rendu de grands services aux lettres. Mais il ne se croyait pas obligé pour cela de glorifier outre mesure le monachisme. Il reprochait à la science des couvents de n'être pas indépendante, d'être souvent condamnée à l'inutilité. Il demandait la suppression des ordres mendiants, et une organisation plus pratique pour les ordres maintenus.

Il regardait la discipline des cloîtres comme contraire à l'ordre social fondé sur la famille, et se demandait comment le monachisme pouvait se concilier avec ces vertus domestiques des anciens Germains, admirées par Tacite. Le clergé grec, malgré son abaissement, lui paraissait sous bien des rapports au-dessus du clergé romain.

Il désirait que le mariage des ecclésiastiques ne rencontrât

aucun obstacle civil, que l'idée d'un mérite attaché au célibat fût reléguée au nombre des préjugés, que l'on vît le danger d'une milice spirituelle prenant son mot d'ordre au delà des Alpes, que l'on reconnût la compétence souveraine de l'état dans la question du relèvement des vœux.

Rome ayant dévié de ses principes à l'occasion des Maronites, les gouvernements pouvaient sans scrupule se refuser à tenir compte de sa doctrine sur le sacrement de l'ordre, et procéder à des réformes qui étaient de leur ressort. Ils n'avaient pas non plus à s'inquiéter des thèses exorbitantes des théologiens romains sur le mariage.

Nous prêterions à M. Pichler un anachronisme dont il est innocent, si nous traduisions littéralement le passage où il représente Leibniz comme un partisan décidé du mariage civil. Ce terme qui, dans la jurisprudence française contemporaine, éveille l'idée de deux célébrations dont l'une seule est civilement obligatoire, nous transporterait dans un milieu d'idées plus ou moins séparatiste qui n'était ni celui de l'époque, ni celui de l'illustre philosophe. Mais il ressort des citations de l'auteur que le principe sur lequel repose le mariage civil a été proclamé par Leibniz, qu'il regardait l'union conjugale comme un fait civil indépendant de la bénédiction qui la consacre, qu'il affirmait l'omnipotence de l'état et sa compétence souveraine dans toutes les questions de législation matrimoniale, et qu'il opposait une fin de non-recevoir à tout emploi d'une théorie mystique, tendant à gêner la conclusion d'un contrat humain. Ses idées sur l'état chrétien peuvent expliquer comment, malgré ces témérités exécrées à Rome, il se posait toujours en théologien conciliant.

L'impartialité de Leibniz lui a valu des appréciations malveillantes de la part d'ultra-protestants. On lui a reproché sa modération à l'égard des moines et son propre célibat ; on a dit qu'il ne comprenait pas les joies de la famille. Repoussant ce jugement sévère, M. Pichler reprend l'histoire célèbre de ses prétentions momentanées à la main d'une personne distinguée, et il attribue le désistement du philosophe plutôt à sa susceptibilité qu'à une aversion systématique pour le mariage.

Il nous le montre aimant les enfants et appréciant à un point de vue élevé le bonheur domestique.

Leibniz et les jésuites.

L'opinion de Leibniz sur cet ordre fameux mérite une attention particulière à cause de l'exactitude de ses renseignements, de l'impartialité de ses observations et de la destination des écrits qui les renferment. C'était souvent à des jésuites en relations agréables avec lui qu'il s'adressait directement quand il avait à dire quelque chose sur leur société.

Il regardait les jésuites comme des ennemis de l'état. Ce jugement sévère était impartial cependant. Nul ne s'indignait plus que lui devant les accusations banales, les récriminations déclamatoires, les soupçons arbitraires dont ils étaient l'objet. Il ne voulait pas qu'on les regardât comme les seuls auteurs de la persécution des protestants en Autriche et en France. Il relevait leurs services, quelquefois en dépit d'eux-mêmes. L'un d'eux, le P. Spee, avait travaillé à préparer l'abolition des procès de sorcellerie. La modestie, la fausse honte peut-être, lui avait fait garder l'anonyme. Leibniz voulut que l'on sût qu'il avait bien mérité du genre humain.

Il prit leur défense contre les dominicains et le pape lui-même dans l'affaire des missions en Chine, estimant qu'ils n'étaient pas entrés réellement en connivence avec l'idolâtrie. La reconnaissance de l'un d'eux, le P. d'Avrigny, fut si grande qu'elle se traduisit en paroles aimables à l'adresse du protestantisme lui-même: « M. Leibniz était protestant, et *par conséquent* chrétien, au lieu que Bayle a tout fait pour persuader qu'il n'était ni l'un ni l'autre. »

Il fut l'objet de grands éloges dans les *Mémoires de Trévoux*. Le désir d'avoir des abonnés protestants n'était peut-être pas étranger aux motifs des rédacteurs. Ils insérèrent une lettre que Leibniz leur avait écrite sans l'avoir rédigée peut-être en vue de la publicité qui l'attendait. L'enthousiasme et les espérances de l'ordre furent à leur comble quand il publia ses *Scriptores Brunsvicensès*. C'était la première fois qu'un écrivain protestant

faisait la part si belle au catholicisme dans l'histoire. On vit en lui un futur prosélyte.

La *Théodicée* fut une occasion de désillusionnement et de refroidissement. Les jésuites reprochèrent à l'auteur d'avoir penché pour Luther contre Erasme dans la question de la grâce. Ils reconnurent cependant qu'il maintenait le libre arbitre. Quant à l'optimisme, ils ne le goûtèrent point, pensant que Dieu, n'étant lié par rien, n'avait eu aucun motif de faire de la création un chef-d'œuvre. Leibniz, qui attribuait à leur influence la mise à l'index de son fragment sur Alexandre VI, ne fut pas étonné de leur jugement. Il les avait ménagés, mais non flattés. Cependant il avait espéré que la manière dont il avait appliqué à certains dogmes catholiques sa théorie sur les vérités incertaines mais possibles, ferait plus d'impression sur eux qu'elle n'en fit en réalité.

Ses relations avec les jésuites Orban et Tournemine lui valurent d'utiles recommandations dans ses voyages. Cependant il ne leur dissimula point son ferme attachement à sa confession. Il ne leur cacha point non plus son antipathie pour l'esprit de leur société, et son mépris pour quelques-uns de leurs confrères, Maimbourg en particulier. Il s'étonnait que Bacon se fût laissé prendre à la renommée de science qui entourait l'ordre, et riait du lyrisme avec lequel certains de ses membres y voyaient des fleuves de lumière et de vérité divinement promis. Il était surtout frappé de cette haine pour l'histoire qui les mettait si fort au-dessous des bénédictins. Il ne se taisait pas non plus sur leur pharisaïsme.

En 1690, il eut les yeux ouverts plus que jamais sur leur manque de patriotisme. L'empereur et l'électeur de Bavière s'étaient mis du côté du roi d'Angleterre, Guillaume III, contre Louis XIV. Tandis que cette alliance était fêtée à Munich et à Mayence, les jésuites de ces villes poussaient un cri de douleur. Un Stuart leur tenait plus à cœur que l'Allemagne.

Leur obscurantisme était si fort, qu'à Vienne on ne trouvait dans les bibliothèques qui leur étaient confiées, ni le *Journal des savants*, ni leur propre journal, les *Mémoires de Trévoux*. Ils n'encourageaient ni l'étude du français, ni celle de la langue

maternelle. L'historiographe de leur ordre, Papebrok, avait beaucoup de peine à retrouver dans leurs archives des documents en bon ordre. Aussi Leibniz s'alarmait-il lorsqu'on les chargeait de la direction de quelque bibliothèque ou qu'on leur confiait des pièces importantes.

Il méprisait la déloyauté de leur rôle dans les débats soulevés par la question du *péché philosophique*. Après avoir tout fait pour que la doctrine incriminée ne fût pas condamnée à Rome, ils avaient fait semblant de se réjouir de la sentence du pape, et mis sur le compte d'Arnauld les embarras qui l'avaient différée. Nous avons dit ce que Leibniz pensait de cette doctrine immorale. Il ne s'exprimait pas avec moins de sévérité sur le probabilisme, théorie anti-chrétienne et répudiée à l'avance par la philosophie grecque.

Il regardait la polémique des jésuites comme superficielle, légère, égoïste, de mauvais aloi, et signalait leurs procédés inquisitoriaux. (1694.)

Il ne les croyait pas aussi forts et aussi unis qu'on le supposait, surtout en Allemagne, et trouvait leur hostilité à toute réforme tellement inintelligente qu'elle finissait par devenir impolitique. Il ne pensait pas qu'ils eussent à se féliciter, même à leur point de vue, de leurs victoires sur le jansénisme et des malheurs de ce parti : « Vous dites un très bon mot, » écrivait-il à l'abbé Nicaise, « sur la mort de M. Arnauld. Personne n'y perdra plus que ceux qui croient y gagner. »

La manière de voir de Leibniz était partagée par des diplomates et des princes catholiques, particulièrement par l'électeur de Hesse-Rheinfels.

Lorsque les jésuites comprirent qu'il y avait antipathie entre le génie de leur ordre et son caractère, ils avouèrent que sa « modération » et sa « douceur » n'étaient pas leur fait ; ils trouvèrent qu'elles l'avaient rendu « mauvais théologien. » ils ne virent en lui qu'un « rigide observateur du droit naturel, » selon l'expression consacrée par Fontenelle, et par laquelle ils avaient voulu dire que ses vertus n'étaient pas sanctifiées par la religion.

Malgré tout cela, c'est un jésuite qui a dit quel est le poids

des jugements de Leibniz: « Si le nom de quelque auteur exemptait ses opinions de l'examen, ce serait le sien. » Nous n'abuserons pas de cette citation, et nous nous garderons encore plus de supprimer les paroles qui la complètent: «mais il n'approuverait pas qu'on l'exceptât de la loi commune.» (*Tournemine.*)

J. J. DUFOUR, past.

LA DIALECTIQUE

OU THÉORIE DES IDÉES DE PLATON

PAR

E. ZELLER[1].

Le contenu propre de la philosophie, c'est pour Platon, comme nous le savons déjà, les *Idées*[2], puisqu'elles seules constituent le véritable être, l'essence des choses. Aussi, dans la construction du système, l'étude des Idées, la dialectique dans le sens étroit de ce mot, doit occuper la première place, et ce n'est que sur ce fondement que peut reposer une considération philosophique de la nature et de la vie humaines. Cette étude comprend trois objets: La dérivation des idées, leur notion générale, et leur développement.

I. Fondements de la théorie des Idées.

Les Idées se rattachent d'abord à la théorie socratique platonicienne de la nature du savoir. Le savoir rationnel procure seul une vraie connaissance. Autant il y a de vérité dans les représentations, autant il y a de réalité dans leur objet, et réciproquement. Tout ce qu'on peut connaître est; tout ce qu'on ne peut connaître n'est pas; une chose est connaissable dans

[1] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dargestellt von Ed. Zeller. IIe Theil. 2 Auf. 1859.

[2] Ne pas entendre ce mot au sens ordinaire.

le même degré où elle est; l'être pur est par conséquent absolument connaissable, le non-être pur absolument inconnaissable; ce qui, enfin, unissant en soi l'être et le non-être participe à la fois à la réalité et à la non-réalité est susceptible d'une connaissance qui participe à la fois du savoir et du non-savoir, c'est-à-dire d'une connaissance qui n'est pas un savoir, mais une représentation. Aussi certainement que le savoir est quelque chose d'autre que la représentation, aussi certainement l'objet du savoir est autre chose que l'objet de la représentation; celui-là est une réalité absolue, celui-ci est quelque chose en quoi l'être et le non-être subsistent ensemble. Si la représentation se rapporte à ce qui est sensible, nos idées se rapportent seulement à ce qui n'est pas sensible et c'est justement à cela que nous devons attribuer un être réel et vrai. Platon désigne donc la différence entre le savoir et la représentation vraie comme le point dont dépend la décision sur la réalité des Idées. Si le savoir et la représentation sont une seule et même chose, nous ne devons rien admettre que de corporel; si elles sont deux choses différentes, nous devons attribuer aux Idées, qui, éternelles, immuables et impérissables, ne peuvent être saisies que par la raison et non par les sens, une existence indépendante et substantielle. La réalité des Idées paraît à Platon la suite inévitable et immédiate de la philosophie rationnelle de Socrate. Le savoir ne s'occupe que de ce qui est vraiment réel, de l'essence (des choses) sans couleur, sans forme et sans matière, que l'esprit seul peut saisir. S'il y a un savoir, il y a aussi un objet fixe et immuable du savoir, un objet qui n'est pas simplement *pour nous et par nous*, mais *en soi et pour soi*. L'immuable seul peut être connu; nous ne pouvons au contraire attribuer aucune propriété à ce qui est soumis à un changement continuel. Nier la réalité des Idées, c'est donc anéantir absolument toute possibilité d'une recherche scientifique.

La thèse que Platon déduit de l'idée du savoir, résulte aussi pour lui de la considération de l'être, et comme la théorie des Idées procède de la philosophie socratique sous le premier de ces rapports, elle procède sous le second de la philosophie héraclitique et éléate.

Ce qui est pour le savoir l'opposition entre la notion et la représentation est pour l'être l'opposition entre l'essence et le phénomène, entre le non-sensible et le sensible. Tout ce qui est sensible est un devenir, mais le but du devenir est l'être. Tout ce qui est sensible est multiple et divisible, mais toutes les choses multiples deviennent ce qu'elles sont seulement par ce qui leur est commun à toutes; cet élément commun doit être différent des choses multiples elles-mêmes et la représentation de cet élément ne peut pas être tirée par l'abstraction des intuitions particulières, puisque celles-ci ne nous montrent jamais celui-là, mais toujours seulement son image imparfaite. Aucun objet particulier ne représente purement son essence, mais chacun possède des qualités contraires : le juste multiple est en même temps injuste, le beau multiple est en même temps laid. Toutes les choses particulières ne doivent être considérées que comme un intermédiaire entre l'être et le non-être; la pure et pleine réalité, au contraire, nous ne pouvons l'attribuer qu'au beau *en soi et pour soi*, toujours identique à lui-même, élevé au-dessus de toute limite et de toute opposition.

Il faut distinguer, comme le *Timée* le dit encore, ce qui *est* toujours et ne devient jamais, de ce qui est toujours *en devenir* et n'arrive jamais à être. Le premier toujours identique à lui-même se laisse saisir par la pensée rationelle; le second, qui naît et meurt sans jamais être véritablement, ne peut être représenté que par la perception et l'opinion, à l'exclusion de la raison; celui-là est l'original, celui-ci est la copie. Le *Sophiste* tente une exposition dialectique de ces pensées, mais le *Parménide* les expose plus complétement. Le premier de ces dialogues rejette la théorie d'une pluralité primitive de l'être et prouve, par la notion de l'être même, que tout ce qui a l'être est un ; il réfute le matérialisme en établissant par le fait de l'existence de qualités morales et spirituelles, qu'il y a encore une autre réalité que la réalité sensible. Le *Parménide* prend la question au point de vue logique, en développant dans ses conséquences l'opinion que l'Un est et qu'il n'est pas, et comme il résulte de cet examen que, si l'on admet l'existence de l'Un, il n'en découle que des contradictions relatives, tandis que si on ne l'admet pas, il en découle des contradictions absolues, il faut admettre

que, sans l'être Un, ni la conception de l'Un, ni celle du multiple ne serait possible, que par conséquent la conception éléatique de l'Un ne peut suffire et qu'il faut nécessairement abandonner cette notion abstraite et la remplacer par l'Idée. Mais l'enchaînement de la théorie platonicienne apparaît assurément plus claire dans le *Timée* et la *République*.

En résumé, la théorie platonicienne des idées se fonde sur la double thèse que sans la réalité des idées ni un véritable *être* ni un véritable *savoir* n'est possible ; l'être et le savoir se confondent en réalité comme ils se mêlent intimement dans l'exposition de Platon ; car le savoir n'est pas possible sans les Idées, puisque, d'une part, l'existence sensible manque de la continuité et de l'absence de contradiction sans lesquelles aucun savoir n'est possible, et que, d'une autre part, les phénomènes sensibles n'ont pas une véritable existence, comme nous le voyons par l'impossibilité où nous sommes de les fixer en idées. Les preuves platoniciennes de la théorie des Idées qu'Aristote avait exposées dans l'ouvrage sur les Idées, ramènent à la même conclusion pour autant que nous connaissons encore ces preuves. La première, les λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, s'accorde avec ce qui a été dit : que tout savoir se rapporte à des idées qui restent identiques à elles-mêmes ; la seconde, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, repose sur la proposition que le général qui est dans tous les objets particuliers d'un même genre, doit être différent de ceux-ci ; la troisième, très analogue à la seconde, prouve la réalité essentielle des idées par la considération que l'idée générale reste dans l'âme alors même que le phénomène a disparu. Ainsi encore, deux preuves, mentionnées ultérieurement par Alexandre, s'accordent avec ce que nous avons cité plus haut du *Parménide* et du *Phédon*, à savoir que les choses auxquelles conviennent les mêmes prédicats doivent être des copies du même type, et que les choses qui sont semblables ne peuvent l'être que par leur participation à un type commun. La raison dernière de la théorie des Idées gît par conséquent dans la conviction qu'il y a une véritable réalité, non dans le phénomène contradictoire, complexe et mobile, mais seulement dans l'essence une et permanente des choses ; non dans ce que les sens *représentent*, mais dans ce que la raison *pense*.

On voit maintenant comment la théorie des Idées se rattache à la place que Platon occupe dans l'histoire. Déjà Aristote, tout en rapportant cette théorie à l'influence de Socrate, l'attribuait aussi à l'influence soit de la philosophie héraclitique, soit de la philosophie éléate et pythagoricienne. « A ces systèmes, dit-il, succédèrent les recherches de Platon, qui, à la vérité, se rattachaient dans la plupart des points aux pythagoriciens, mais en quelque point aussi s'écartaient de la philosophie italique. Car, familier dès sa jeunesse avec Cratyle et la théorie héraclitique qui enseigne que toute existence sensible change continuellement et qu'aucun savoir du sensible n'est possible, Platon resta dans la suite fidèle à cette manière de voir; mais en même temps il s'appropria la philosophie de Socrate, qui, tout en s'occupant d'études morales à l'exclusion des questions de philosophie naturelle, cherchait toutefois en celles-ci le général, et s'appliquait avant tout à définir les idées. Platon en vint par là à penser que ce procédé se rapporte à quelque chose d'autre que le sensible, car la détermination du général ne peut avoir pour objet quelqu'une des existences sensibles, puisque celles-ci changent toujours. Il nomme cet autre ordre de l'être, *Idées;* il affirme des choses sensibles qu'elles subsistent, qu'elles existent en dehors de ces idées et tirent leur nom de celles-ci, car ce qu'il y a dans le multiple d'analogue aux Idées ne peut tenir cette analogie que de sa participation à celles-ci. Ce point de vue n'est du reste qu'une expression différente de la théorie des pythagoriciens, qui enseignent que les choses sont des copies dont les nombres sont les originaux. » « En outre, ajoutait encore Aristote à la fin du même chapitre, Platon attribuait à l'un des deux éléments qu'il nommait l'Un, la Matière, l'origine du bien et du mal; en quoi il ne faisait que suivre quelques-uns de ses prédécesseurs comme Empédocle et Anaxagore. » En fait ce passage résume les éléments dont se forma la théorie des Idées platoniciennes; seulement les éléates et les mégariens auraient dû être plus expressément mentionnés. Le postulat socratique d'un savoir rationnel forme indubitablement le point de départ le plus immédiat de cette théorie, mais Platon a développé ce point de vue en profitant de tout ce que

l'ancienne philosophie lui offrait, en suivant la direction qu'elle lui traçait, et sa grandeur consiste justement à avoir tiré la conclusion de tout le développement antérieur, et à avoir su par son esprit créateur former un système tout nouveau avec des éléments déjà existants. Socrate avait dit que tout vrai savoir revient à des notions justes; il avait reconnu dans ce savoir rationnel la règle de toute action, il avait montré que la nature ne s'explique que par des idées finales. Platon hérita de lui cette conviction et lui associa ce que ses prédécesseurs avaient enseigné d'analogue: —Parménide et Héraclite, Empédocle et Démocrite, sur l'incertitude des sens et sur la différence qu'il y a entre la connaissance rationnelle et l'opinion; —Anaxagore, sur l'esprit formateur du monde et l'ordonnance rationnelle de toutes choses. —Mais tandis que l'opinion de ces philosophes sur la connaissance n'était que la suite de leur métaphysique, Platon inversement ramena les principes de Socrate sur la méthode scientifique à leurs postulats métaphysiques; il se demanda comment nous devons concevoir la réalité si la pensée rationnelle est seule assurée d'obtenir une connaissance vraie de cette réalité. A cette question, Parménide avait déjà répondu en disant que toute réalité ne peut être considérée que comme l'essence une, éternelle et immuable; et Euclide, condisciple de Platon, faisait une réponse semblable; —il est vrai que nous ne pouvons savoir avec certitude jusqu'à quel point son système précéda celui de Platon. Platon fut poussé de plusieurs côtés à admettre une opinion analogue. Il lui semblait qu'il résultait directement de la théorie socratique du savoir rationnel: d'abord, que quelque chose de réel correspond à nos idées, et que ce réel doit l'emporter en réalité sur toute chose dans la même mesure que le savoir l'emporte en réalité sur toute autre représentation. Par la même voie, on pouvait montrer ensuite que l'objet de notre pensée ne doit pas être cherché dans le phénomène. Cela résultait encore plus nettement de l'opinion héraclitique sur le flux de toutes choses, car le permanent, auquel se rapportent nos notions, ne peut pas se trouver dans la sphère du changement absolu. Aussi les objections des éléates contre la pluralité et le changement furent bien

senties par Platon, en ce sens du moins qu'il exclut du véritable être ce mouvement sans règle, et cette multiplicité sans bornes que le monde des sens lui semblait présenter. Et comme déjà Parménide, à cause de ces difficultés, avait refusé à l'être toute qualité sensible, comme les pythagoriciens aussi avaient vu l'essence des choses dans les nombres qui ne sont pas percevables par les sens, Platon dut être d'autant plus porté à n'accorder l'être qu'au non-sensible qui est l'objet de nos idées. Enfin nous ne devons pas non plus nier l'influence que l'esprit esthétique de Platon dut exercer sur sa conception du monde. Comme la Grèce aime en tout les contours bien circonscrits, les formes nettement arrêtées, précises, et qui se dessinent bien sous le regard, comme dans sa mythologie elle pose devant nos sens, incarnée dans des formes plastiques, toute la vie physique et morale, ainsi notre philosophe sent le besoin de faire passer le contenu de sa pensée de la forme abstraite de la notion dans la forme concrète de l'intuition; il ne lui suffit pas que notre entendement distingue les déterminations entremêlées dans les choses, que nous les dégagions de tout ce qui les entoure quand nous les percevons : elles doivent exister aussi indépendamment de cette association, elles se condensent en quelque sorte en êtres indépendants; les notions deviennent des *Idées*. La théorie des *Idées* est donc une pure création grecque, et, en particulier, un fruit de cette fusion de la philosophie socratique qui s'opéra dans le vaste esprit de Platon. Les *Idées* ne sont autre chose que les *notions* socratiques, devenues principes métaphysiques de normes de la connaissance qu'elles étaient auparavant, et appliquées aux questions spéculatives de philosophie de la nature sur l'essence et les fondements de la l'être.

II. Notion des Idées.

Si nous voulons maintenant élucider la notion et l'essence des Idées, il résulte de l'étude précédente que *les Idées représentent ce qui ne change pas au milieu du changement des phénomènes, ce qui est toujours un et identique à soi-même au sein des diversités*

et des oppositions de l'existence. Platon entend par cet élément *permanent* et identique à soi-même, comme il l'exprime déjà par le terme d'*Idées*, le *général* ou l'*espèce*, ce qui nous est représenté dans les notions collectives. C'est là seulement que le *Théétète* trouve l'essence des choses et l'objet de la science; c'est avec la recherche qui s'applique à cet ordre que commence toute science d'après le *Phèdre;* c'est là ce que le *Parménide* désigne comme le vrai être. Platon définit donc expressément l'Idée: *ce qu'il y a de commun dans les choses qui portent le même nom*, et Aristote la définit pareillement le « ἓν ἐπὶ πολλῶν. » Si maintenant, dans une récente exposition de cette doctrine[1], on affirme que ce n'est pas seulement le général dans le sens que nous attachons à ce mot, mais aussi l'individuel qui forme le contenu des Idées, c'est une assertion qui est non-seulement sans preuves, mais en contradiction avec les plus claires déclarations de Platon.

Ce général, qui constitue l'Idée, Platon le sépare du monde des phénomènes, et le considère comme une substance qui est pour soi. C'est le lieu transcendant, dans lequel seul se trouve le domaine de la vérité, dans lequel les dieux et les âmes pures contemplent les essences sans forme et sans corps, la justice, la providence et la science, élevées au-dessus de tout devenir, existant, non dans quelque chose d'autre, mais dans leur pure essence; c'est là que la beauté primitive est, non dans quelque autre chose qui existe sur la terre, dans le ciel, ou ailleurs, mais en soi et pour soi, éternellement la même, inaccessible aux changements des objets qui participent d'elle; c'est là que l'essence des choses toujours uniforme, soustraite à tout changement, est absolument *pour soi.* Les Idées sont comme les éternels prototypes de l'être, et toutes les autres choses ne sont que des copies faites d'après elles. Pures et existant pour elles-mêmes, séparées de tout ce qui participe d'elles, les Idées sont donc un lieu intelligible qu'on ne peut voir avec les yeux, mais seulement avec la pensée; les choses visibles ne sont que leurs ombres. Les Idées sont, en un mot, et selon une désignation

[1] Ritter. *Geschichte der Philosophie.* II, 306. Comp. 303.

d'Aristote, des χωρισταί, c'est-à-dire qu'elles jouissent d'une existence distincte de l'existence des autres choses; absolument indépendantes de ces choses, elles sont des essences qui *subsistent par elles-mêmes*. Si donc on a confondu les Idées platoniciennes tantôt avec des substances sensibles, des hypostases de l'imagination, des *idéaux*, tantôt avec des notions subjectives, ni l'une ni l'autre de ces manières de voir n'est juste.

La première est aujourd'hui assez généralement mise de côté; elle trouve sa réfutation déjà dans le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République*, puis dans un passage du *Timée*, où il est dit qu'il n'y a que la copie de l'Idée, ce qui *devient*, qui existe dans l'espace. Cette réfutation est confirmée par le témoignage d'Aristote. Si l'on voulait objecter que Platon parle d'un lieu extramondain et que son disciple désigne les Idées comme αἰσθητὰ ἀΐδια, la première de ces expressions est trop évidemment figurée pour pouvoir rien prouver contre nous; et quant à la seconde, il est bien manifeste qu'Aristote ne veut pas rapporter ici l'opinion de Platon, mais cherche à la réfuter par ses conséquences.

La seconde opinion, d'après laquelle les Idées de Platon ne seraient que des pensées *subjectives*, est plus répandue, car si l'on ne trouve guère personne qui les identifie avec les notions de la raison *humaine*, en revanche il a été récemment affirmé de nouveau qu'elles ne sont pas des êtres indépendants, mais des *pensées de la divinité*.

Cette affirmation est cependant aussi inexacte que l'autre. Elle manque absolument de preuves positives; car, que Platon ait été conduit par ses recherches sur l'essence du savoir, à la théorie des Idées, cela ne prouve rien d'abord; de plus, à côté de ce fait, il faut placer celui de la dérivation objective des Idées, telle que nous l'avons exposée plus haut; enfin, que les Idées soient désignées comme les prototypes d'après lesquels l'entendement divin a formé le monde, ou même comme les objets de la contemplation de la raison humaine, cela n'en fait pas de simples créations de la raison divine ou de la raison humaine. Les Idées pourraient être dans cette hypothèse les objets de l'activité de la raison comme les choses extérieures

sont l'objet de l'activité des sens qui les perçoivent. On ne peut non plus conclure l'opinion que nous combattons de ce que, dans le *Philèbe*, l'intelligence royale de Zeus est la puissance qui ordonne et gouverne tout, car Zeus ne désigne ici que l'âme du monde, et sa raison procède, comme il est expressément remarqué, d'une cause supérieure à lui, de l'*Idée*, qui d'après cela n'est donc pas le produit, mais la condition de la raison qui la pense.

Si enfin la *République* nomme Dieu le producteur qui a produit le *lit-en-soi*, c'est-à-dire l'*Idée* du lit, il faut considérer d'une part que c'est plutôt une manière de s'exprimer populaire qu'une expression rigoureusement philosophique, et d'autre part que Dieu pour Platon, comme il sera montré plus bas, se confond avec la plus haute Idée, dont les créations peuvent toujours être nommées les Idées dérivées sans que pour cela l'Idée n'existe que dans la pensée d'une personnalité différente de l'Idée. En revanche la substantialité des Idées est, indépendamment du témoignage précis d'Aristote, prouvée par les passages de Platon qui viennent d'être cités. Les Idées, qui ne sont absolument pas dans quelque autre chose, mais existent purement et pour soi, indestructibles et impérissables comme les types éternels des choses d'après lesquels se dirige l'entendement divin lui-même, ne peuvent pas être en même temps des produits de cet entendement et lui être redevables de leur existence. L'éternité des Idées est accentuée par Platon de la manière la plus forte, et considérée comme le plus essentiel des caractères par lesquels elles se distinguent des phénomènes : comment pourraient-elles donc être en même temps des pensées, qui sont toujours le produit de l'âme qui les pense ? Au surplus, Platon lui-même fait mention de la supposition que les Idées pourraient n'être que de simples pensées qui n'auraient d'existence que dans l'âme, mais il la rejette par cette réflexion que si les Idées n'étaient que des pensées, tout ce qui participe aux Idées devrait être un être pensant; et, dans un autre endroit, il prémunit expressément contre l'opinion que l'Idée du beau ne serait qu'un *mot* ou un *savoir*. Aristote même n'a jamais imaginé que les Idées ne fussent que les *pensées* de l'essence

des choses, au lieu d'être cette essence même. Nous pouvons donc affirmer en toute sécurité que Platon n'a pas eu cette manière de voir.

Mais si la réalité qui est l'objet de la pensée doit être une substance, il n'est pas besoin pour cela de la concevoir à la manière des éléates comme une unité sans pluralité, permanente, et sans mouvement. Si tout est un, on ne peut rien affirmer, car aussitôt que nous lions un prédicat avec un sujet, un nom avec une chose, nous posons déjà une pluralité. Si nous disons : ***L'un est***, nous parlons de l'un et de l'être comme de ***deux choses*** ; si nous nommons l'un ou l'être, nous distinguons cette dénomination de l'objet nommé. En second lieu, l'être ne peut pas être un tout, car, dans la notion du tout, est aussi celle des parties ; le tout n'est pas une pure unité, mais une pluralité, dans laquelle les parties sont en rapport avec l'unité. Puis si l'unité ou la totalité sont attribuées à l'être comme des prédicats, elles sont par là même distinguées de l'être ; si elles n'étaient pas de simples prédicats de l'être, mais l'être lui-même, l'être ne serait plus l'être. Si l'on disait enfin qu'il n'y a point de tout, alors non-seulement l'être ne pourrait avoir aucune grandeur, mais il ne pourrait rien être, ni devenir. Mais on peut encore moins admettre que tout soit une simple pluralité. Le vrai serait plutôt que nous devons admettre également l'unité et la pluralité. Mais comment l'unité et la pluralité peuvent-elles coexister? elles ne peuvent coexister que par la théorie de la communauté des notions. Si aucune association des notions n'était possible, on ne pourrait attribuer à aucune chose un prédicat différent d'elle-même ; nous ne pourrions par conséquent pas seulement dire de l'être ***qu'il est***, et sous aucun rapport en revanche nous ne pourrions dire qu'il n'est pas ; d'où alors il faudrait nécessairement conclure l'unité de tout être. Mais cette assertion est fausse et elle doit l'être pour qu'un jugement ou une connaissance quelconque soit possible. Une plus exacte recherche nous convainc que certaines notions s'excluent, que d'autres se conviennent et même s'impliquent ; à la notion de l'être, par exemple, peuvent s'unir toutes ces notions qui expriment une manière d'être de l'être, alors même qu'elles s'ex-

cluent l'une l'autre comme celles du repos et du mouvement. Mais en tant que des notions se lient entre elles, elles sont une et la même; c'est-à-dire que l'être de l'une est aussi l'être de l'autre; en tant qu'elles ne se laissent pas lier, l'être de l'une est le non-être de l'autre. Et comme toute notion peut être associée à beaucoup d'autres, et en même temps aussi refuse de s'associer à un beaucoup plus grand nombre d'autres, il en résulte qu'à chacune l'être convient à beaucoup d'égards, et à beaucoup d'égards aussi le non-être. Le non-être *est* donc aussi bien que l'être, car le non-être est lui-même un être, à savoir *l'être-autrement* (c'est-à-dire non pas le non-être absolu, mais le non-être *relatif*, la négation d'un être *déterminé*), et ainsi dans tout être il y a aussi un non-être, à savoir *la différence*. Ce qui revient à dire : Le vrai être n'est pas un être pur, mais un être déterminé; il n'y a donc pas simplement *un* être, mais *beaucoup* d'êtres; et ces êtres nombreux sont les uns avec les autres dans les rapports les plus divers de l'identité et de la différence, de l'exclusion et de la communauté.

Le *Parménide* arrive au même résultat avec un appareil dialectique plus abstrait et plus profond. Les deux propositions dont part la seconde partie de ce dialogue : «l'un est et l'un n'est pas» énoncent la même chose que les deux thèses réfutées dans le *Sophiste* que « tout est un» et que « tout est multiple; » et en tant que ces deux propositions sont toutes deux réduites à l'absurde par la déduction de leurs conséquences contradictoires, on démontre la nécessité de déterminer le véritable être comme *une unité qui embrasse en soi la pluralité*. Mais, en même temps, par la manière dont la notion de l'être est saisie dans cette démonstration apagogique et par les contradictions qui résultent de cette manière de la saisir, on établit que cet être véritable doit être reconnu pour essentiellement différent de l'unité empirique qui est limitée dans le temps et dans l'espace.

A cette exposition se rattache celle du *Philèbe*, à laquelle elle renvoie évidemment. Le résultat des précédentes recherches y est résumé brièvement dans ces deux propositions que *l'un est multiple* et que *le multiple est un*, et que cela n'est pas simplement vrai de ce qui est devenu et de ce qui passe, mais encore

des pures notions, qui sont aussi composées de l'un et du multiple, et sont en soi limitées et illimitées. Une seule et même chose apparaît à la pensée tantôt comme une, tantôt comme multiple. Platon déclare donc d'un côté que ce qui est éternel, toujours égal à soi-même, sans espace et indivisible, est seul un véritable être ; mais d'un autre côté il n'entend pas par là comme les éléates *une* substance universelle, mais une pluralité de substances, dont chacune sans préjudice de son unité renferme en soi une pluralité de déterminations et de rapports. C'était déjà là une conséquence de l'origine de la théorie des Idées, car les notions de Socrate qui forment le fond logique des Idées de Platon naissent précisément de ce que les différents côtés et attributs des choses sont dialectiquement réunis en une unité. Cette détermination était indispensable à Platon, parce qu'il ne pouvait être question pour lui ni d'une participation des choses aux Idées, ni d'une synthèse des notions, si celles-ci étaient conçues comme une unité abstraite. C'est donc ici le point où la métaphysique de Platon se sépare le plus nettement de la métaphysique éléate, et montre qu'elle ne se propose pas de nier les faits, mais de les expliquer.

Cette synthèse de l'unité et de la pluralité dans les Idées, Platon l'exprimait aussi en désignant les Idées comme des *nombres*. Cependant cette expression semble appartenir à sa vieillesse. On ne la trouve pas dans ses écrits. On y voit bien la distinction entre le nombre pur et le nombre empirique, comme la distinction entre les mathématiques pures et les mathématiques empiriques ; mais ces mathématiques pures sont une préparation à la dialectique, les nombres dont on s'y occupe ne sont pas des nombres idéels, mais mathématiques; ils ne se confondent pas avec les Idées, mais sont intermédiaires entre elles et les choses sensibles. Puis, à côté des nombres, sont indiquées les Idées de ces nombres, mais seulement dans le même sens où les Idées sont opposées aux choses, en tant que dans l'ensemble des Idées se trouvent *aussi* celles des nombres, et non en ce sens que toutes les Idées comme telles y soient désignées en même temps comme des nombres. Aristote aussi

affirme que la théorie des Idées dériva à l'origine de la théorie des nombres. Mais les germes de la forme que Platon donna plus tard à sa philosophie se trouvent déjà dans quelques passages des Dialogues. Le *Philèbe* déclare que la théorie pythagoricienne de la synthèse universelle de l'unité et de la pluralité, du fini et de l'infini, est un des points de la dialectique ; il transporte donc aux notions ces déterminations que les pythagoriciens avaient montrées dans les nombres. Ensuite Platon reconnaît dans les nombres et les rapports mathématiques le lien entre l'Idée et le phénomène ; les nombres nous représentent les Idées comme ce qui détermine les corps et ce qui est dans l'espace ; ils sont essentiellement propres selon lui à être les schémas des Idées.

Et si, à la place d'une expression purement rationnelle, il était permis de mettre une expression symbolique, on ne pourrait mieux faire que d'exprimer les Idées et leurs déterminations en formules arithmétiques. Mais nous n'apprenons que d'Aristote la réelle fusion de l'Idée et du nombre chez Platon. Selon la déclaration d'Aristote, les Idées platoniciennes ne sont rien autre que les nombres, et lorsque Platon disait que les choses sont ce qu'elles sont par leur participation aux Idées, il s'écartait de la théorie pythagoricienne seulement en ceci qu'il distinguait entre les nombres mathématiques et les nombres idéels, et séparait ces derniers, quant à leur existence, des choses perceptibles par les sens. La différence, à y regarder de plus près, réside en ce que ses nombres mathématiques se composent d'unités purement homogènes, et qu'à cause de cela chacun d'eux se combine dans le calcul avec tout autre, tandis que ce n'est pas le cas des nombres idéels ; qu'ainsi ces simples déterminations de grandeurs, ces déterminations rationnelles des nombres mathématiques, expriment que tout nombre mathématique est identique par *l'espèce* à tout autre et n'est différent de lui que par la *grandeur*, tandis que tout nombre idéel se distingue de tout autre par l'*espèce*. La différence rationnelle des nombres entraîne une conséquence : c'est que, comme les notions inférieures sont conditionnées par les supérieures, ainsi les nombres qui leur correspondent doivent être conditionnés les uns par les autres ; les

nombres qui expriment les notions les plus générales et les plus fondamentales doivent avoir la priorité sur tous les autres; les nombres idéels ont donc, à la différence des nombres mathématiques, ceci de particulier qu'en eux il y a un *avant* et un *après*, c'est-à-dire qu'il y a parmi eux une succession fixe. Mais quelle que fût la vogue de cette manière d'exposer la philosophie platonicienne dans l'ancienne Académie, et quoiqu'on y subtilisât beaucoup avec un formalisme scolastique sur les rapports des nombres avec les Idées, elle n'eut, sans doute, aucune importance, ou qu'une importance bien secondaire, pour le système primitif de Platon, car, dans le cas contraire, on en trouverait incontestablement quelques traces certaines dans ses écrits. L'essentiel, pour nous, est seulement l'idée qui se trouve au fond de cette théorie des nombres, à savoir que, dans les choses réelles, l'unité et la pluralité sont liées organiquement.

Comme Platon se déclare contre l'unité sans différence de la substance éléate et aussi contre son immuabilité, il a ici à combattre en même temps son ami Euclide, qui admettait la pluralité de l'être, mais lui refusait tout mouvement et toute activité. Cette opinion, remarque Platon, rendrait l'être inconnaissable pour nous, irrationnel et sans vie. Si nous participons à l'être, nous devons exercer une action sur lui, et lui sur nous ; si nous pouvons connaître, à notre faculté de connaître doit correspondre une connaissance, *quelque chose de connu*, c'est-à-dire quelque chose de passif, une passibilité ; or une passibilité n'est pas possible sans mouvement. Si la réalité ne doit pas être sans esprit ni raison, il faut lui accorder la vie, l'âme et le mouvement. Si donc nous ne devons pas refuser à l'être toute persistance, afin que le savoir soit possible, nous ne devons pas davantage le poser comme absolument immobile, nous devons lui reconnaître plutôt la raison, la vie et l'activité, nous devons ramener la notion de l'être à celle de la force. Aussi Platon représente-t-il, dans le *Phédon*, les Idées comme actives, et il déclare qu'elles sont les propres et seules causes véritablement actives des choses. Cette thèse est encore plus nettement exprimée dans le *Philèbe*,

où il attribue la raison et la sagesse à la plus haute cause (et par cette cause nous ne pouvons entendre que les Idées) et fait procéder d'elle le plan du monde approprié à un but. Nous verrons aussi que, pour lui, l'Idée du bien est en même temps la plus haute cause agissante, l'infinie raison. Nous apprendrons d'Aristote que son maître Platon ne lui enseigna jamais l'existence d'une cause agissante à côté et en dehors des Idées. Que ce fût donc bien l'intention de Platon de faire voir dans les Idées non-seulement les prototypes et l'essence de toutes les choses réelles, mais aussi les forces agissantes, de les concevoir comme quelque chose de vivant et d'actif, c'est ce dont on ne peut douter ; et si, ailleurs, dans une exposition mythique et populaire, il distingue les causes agissantes des Idées, cela n'y saurait rien changer. Cette manière de voir a son fondement dans son système, car si les idées seules sont la vraie et primitive réalité, il est impossible qu'il y ait à côté et hors d'elles une cause agissante également primitive; les Idées elles-mêmes sont le principe actif qui confère aux choses leur être, et puisque cet être est de telle nature qu'il ne se laisse expliquer que par une activité rationnelle qui se propose un but, la raison doit être attribuée aux Idées.

D'un autre côté, cependant, cette théorie avait aussi beaucoup de difficultés ; car s'il était déjà difficile de concevoir les espèces (ou formes) comme des substances qui existent pour soi, c'était bien autre chose encore de leur attribuer le mouvement, la vie et la pensée, de les considérer malgré cela comme immuables et soustraites au devenir, et de reconnaître en elles, en dépit de leur être essentiel, les forces qui agissent dans les choses. L'âme d'ailleurs que Platon attribue dans le *Sophiste* à l'être absolu, il l'a distinguée plus tard des Idées comme une essence particulière. Mais du moment que ces deux points de vue entrèrent en lutte, le point de vue dynamique dut chez Platon céder le pas au point de vue ontologique. La philosophie ne se propose pas l'explication du devenir, mais la contemplation de l'être ; les notions, qui y sont hypostasiées en Idées, nous représentent seulement ce qui est permanent dans le changement des phénomènes, non la cause de ce changement;

et si Platon les comprend en outre comme des forces vivantes, c'est là seulement une concession à laquelle les faits de la vie naturelle et spirituelle l'ont contraint. Nous ne pouvons donc pas nous étonner que Platon fasse rarement usage de cette dernière détermination touchant les Idées, et que pour l'explication du monde phénoménal, il recoure à ces représentations mythiques qui toutefois ne suppléent que faiblement aux lacunes du développement scientifique. En revanche l'autre détermination, à savoir que, dans les Idées, l'unité et la pluralité sont fondues ensemble, est féconde pour le système platonicien. Ce n'est que par cette détermination qu'il est possible à Platon de substituer à l'unité abstraite des éléates l'unité concrète de la notion socratique, d'enchaîner dialectiquement les notions et de les montrer ainsi entre elles non-seulement dans un rapport négatif, mais dans un rapport affirmatif, de manière que le multiple du phénomène soit porté et embrassé par la notion *une*. Seulement, parce qu'il aurait reconnu la pluralité dans l'unité de la notion, il a eu le droit d'admettre non-seulement une Idée, mais une pluralité d'Idées logiquement enchaînées, un monde d'Idées.

III. Le monde des Idées.

Platon ne parle presque jamais de l'*Idée*, mais presque toujours des *Idées* au pluriel. Les Idées, nées des notions de Socrate, sont en réalité comme celles-ci déduites de l'expérience, quoique Platon n'en dise rien ; elles nous représentent d'abord le particulier, et ce n'est que graduellement que la pensée peut s'élever de ce particulier au général, des notions inférieures aux supérieures. Mais puisque les notions sont hypostasiées en Idées, le particulier n'y peut être supprimé dans le général de cette façon que toutes les notions soient enfin ramenées à quelques principes supérieurs ou à un seul principe, et soient quant à leur contenu déduites de ce principe comme des moments de son développement logique. Chaque notion est quelque chose qui existe pour soi, et l'enchaînement des phénomènes avec les Idées ne revêt que la forme de la communauté,

de la participation. L'intention de Platon n'est pas de faire une construction *à priori*, mais seulement de ranger toutes les Idées dans un ordre logique que l'induction, ou, si nous l'aimons mieux, le souvenir que réveille dans l'esprit l'impression des choses sensibles, lui fait trouver.

De ces Idées beaucoup sont indéterminées. Comme toute notion de genre ou d'espèce est selon Platon quelque chose de substantiel, une *idée,* il doit y avoir autant d'Idées qu'il y a de genres ou d'espèces. Et comme les Idées seules sont *le réel* par lequel tout ce qui est est ce qu'il est, aucune chose ne peut être, ni être représentée dont il n'y ait point d'Idée. Car une telle chose ne serait absolument pas, et l'absolu non-être ne peut pas être représenté. Platon blâme donc comme un manque de maturité philosophique qu'on se scandalise d'admettre l'Idée de quoi que ce soit, fût-ce la chose la plus insignifiante, et lui-même ramène à leurs Idées non-seulement les objets naturels, mais les produits de l'art; non-seulement les substances, mais les propriétés et les rapports, les activités et les modes de vivre, les figures mathématiques et les formes grammaticales. Il admet des Idées des chevaux et des ordures, de la table et du lit; des Idées de la grandeur et de la petitesse, du semblable et du dissemblable, du double, etc., une Idée du substantif, même des Idées du non-être, et de ce qui n'est dans son essence que le contraire de l'Idée; il admet une Idée de la bassesse et du vice. Il n'y a en un mot absolument rien qui n'ait son Idée; le domaine des Idées s'étend partout où l'on peut découvrir un caractère commun dans un certain nombre de phénomènes; il ne s'arrête que là où l'on ne peut plus découvrir de caractère commun dans les phénomènes, où l'unité et la permanence de la notion se dissolvent dans la multiplicité irrationnelle et dans l'absolue instabilité du devenir.

Plus tard, Platon semble sans doute s'être embarrassé dans les conséquences de sa théorie, et on le comprend sans peine. Selon Aristote, il n'aurait pas admis des Idées des choses créées par l'art, pas plus que des notions purement relatives et négatives; mais le point de vue primitif de la théorie des Idées était abandonné par cette restriction, et si par là elle échappait

à maint embarras, il s'élevait d'autres difficultés qui ne menaçaient pas moins le système.

Les Idées se rapportent les unes aux autres, nous le savons, non-seulement comme une pluralité, mais plus exactement comme les parties d'un tout. Ce qu'on peut dire des Idées, on doit pouvoir le dire des essences, qui sont pensées dans les Idées; elles forment une hiérarchie, une chaîne non interrompue, qui descend, par une suite d'anneaux intermédiaires, des genres suprêmes aux espèces les plus inférieures, et du plus général au plus particulier ; un système dans lequel ces essences s'entrecroisent et se lient de mille manières, s'excluent ou participent les unes des autres. C'est la tâche de la science d'exposer complétement ce système, de s'élever du particulier aux principes les plus généraux, et de descendre de ceux-ci à celui-là, de déterminer toutes les notions intermédiaires, de découvrir tous les rapports qu'il y a entre les Idées. Et si Platon ne s'est pas proposé en cela, comme on l'a remarqué, une construction purement dialectique, si plutôt il compte toujours avec une pluralité d'Idées déjà données, il veut toutefois que, par une énumération complète et par une comparaison réciproque de toutes les Idées, on parvienne à une science embrassant le monde entier qu'elles composent.

Mais il n'a fait lui-même que poser les premiers fondements d'une telle construction. Il indique comme exemples des notions générales l'être et le non-être, la ressemblance et la dissemblance, le même et le différent, l'un et le nombre, le pair et l'impair. Il fait usage des catégories de qualité, de quantité, de relation ; il y a plus : la distinction entre le relatif et ce qui est en soi et pour soi forme le fondement logique de son système, car l'Idée a son être en soi et pour soi, tandis que le phénomène et surtout la matière ont toujours l'être seulement en rapport à quelque chose d'autre. Platon remarque ensuite que dans toute réalité l'unité et la pluralité, le fini et l'infini, l'être et le non-être sont fondus ensemble. Il détermine la notion de l'être par les deux caractères de l'activité et de la passivité. Il insiste dans le *Sophiste* sur les Idées de l'être, du repos et du mouvement, puis encore sur celle de la diversité, comme

quelques-unes des Idées de genre les plus importantes : il détermine en même temps celles d'entre elles qui s'associent et celles qui s'excluent. Il distingue dans la *République* le sujet et l'objet de la connaissance, la connaissance et la réalité, le savoir et l'être. On ne peut sans doute, dans ces déterminations et d'autres semblables, méconnaître les germes de la théorie des catégories d'Aristote; mais notre philosophe ne vise dans aucun des passages cités à ébaucher un inventaire complet des notions suprêmes, ni à les ordonner selon leurs rapports internes. Et si plus tard, lorsqu'il eut entrepris d'identifier les Idées avec les nombres de Pythagore, il chercha une théorie des nombres en dérivant ceux-ci de l'unité et de la dualité indéterminée, il n'eût point par là suppléé à la lacune signalée, alors même que cette dérivation eût été poussée plus loin que cela n'a été réellement le cas.

Platon a marqué plus nettement le point où finit la série ascendante de l'être. La plus haute de toutes les Idées est l'Idée du bien. Comme dans le monde visible le soleil produit la vie et la connaissance, éclaire tout, rend les choses visibles et donne en même temps la croissance à tout, ainsi dans le monde supra-sensible le bien est la source de l'être et du savoir, de la cognoscibilité et de la connaissance; et comme le soleil est plus élevé que la lumière et l'œil, ainsi le bien est supérieur à l'être et au savoir.

Cette détermination n'est cependant pas sans difficulté. Dans le *Philèbe*, la question de l'Idée du bien est traitée de telle sorte que nous devons entendre par le bien tout d'abord le but de l'activité humaine, c'est-à-dire ce qui est pour l'homme le souverain bien. C'est à cette explication que nous renvoie expressément le passage de la *République* que nous avons cité plus haut. D'après cela il semblerait que l'Idée du bien ne doit encore ici désigner que le but d'une activité, qui, dans ce cas, il est vrai, ne pourrait pas être simplement l'activité humaine, mais désignerait la fin dernière du monde ou l'idée modèle que l'entendement divin contemple, et sur laquelle il se dirige dans la formation du monde. Dans cette manière de voir, l'Idée du bien est considérée comme quelque chose de réel ou de substantiel,

mais elle ne pourrait être une cause, et elle se distinguerait de la divinité en ce qu'elle serait avec celle-ci, ou la divinité avec elle, dans le rapport de la condition au conditionné. L'Idée du bien serait la condition si elle était l'espèce dans laquelle la divinité serait comprise. L'Idée du bien serait le conditionné si elle était un ouvrage ou une pensée de la divinité, ou même si elle exprimait une détermination d'essence qui lui serait inhérente. Mais les propres déclarations de Platon nous interdisent ces suppositions. Si c'est l'Idée du bien qui communique aux choses leur être, et à l'entendement qui connaît la capacité de connaître, si elle est nommée la cause de tout ce qui est bien et beau, la productrice de la lumière, la source première de la réalité et de la raison, alors elle nous est donnée, non simplement comme le but, mais comme le fondement, comme la cause efficiente de tout ce qui est; elle devient la cause absolue; et Platon ne peut avoir eu dans l'esprit une cause différente, car il aurait dû nécessairement la mentionner ici, où il fait connaître le dernier fondement des choses et l'objet le plus élevé du savoir. Mais en outre il dit assez clairement, dans le *Philèbe*, que la raison divine n'est rien autre que le bien, et dans le *Timée*, il parle de l'ordonnateur du monde en termes tels que, pour pouvoir nous le représenter sans contradictions, il faut que nous renonçions à le concevoir comme distinct des Idées d'après lesquelles il a formé le monde. L'enchaînement intérieur de la théorie platonicienne semble aussi exiger qu'on admette cette interprétation. Car, de quelque manière qu'on puisse concevoir le rapport de la divinité avec un monde d'Idées différent d'elle même, on se heurte toujours à d'insolubles difficultés. Les Idées sont-elles des pensées ou des créations de Dieu ou bien d'immanentes déterminations de l'essence divine? La première opinion contredirait l'éternité et la substantialité des Idées; la seconde, leur indépendance essentielle; et les deux affirmations feraient de l'Idée du bien, qui selon Platon est la plus haute des pensées, quelque chose de dérivé, et qui ne serait plus elle; ce serait la divinité à laquelle elle serait inhérente et dont elle serait engendrée, qui serait la première et la plus haute des Idées. Mais Platon n'a pu donner

le nom d'Idée, ni à une pensée, ni à un attribut, ni à une création de Dieu, puisque toute pensée n'est possible que par l'intuition, toute création que par une imitation de l'Idée, tout attribut que par la participation à l'Idée. Au contraire, Dieu serait-il un produit des Idées, un être individuel qui participerait de l'Idée du bien? Alors Dieu ne serait pas le Dieu absolu, éternel, mais seulement un « des dieux contingents; » il serait avec les Idées dans un rapport analogue à celui où sont le sesprits des astres relativement aux âmes des hommes. Veut-on enfin admettre que Dieu existe à côté des Idées comme un principe particulier et indépendant d'elles, qu'il n'a pas à la vérité produit les Idées, mais n'a pas non plus été produit par elles, et que son activité consiste essentiellement à opérer la liaison des Idées avec les phénomènes et former le monde d'après les Idées? Cette opinion peut sans doute invoquer en sa faveur le fait que non-seulement Platon représente les choses ainsi dans le *Timée*, mais que, même dans son système, on trouve d'importants motifs pour admettre cette interprétation. Car quoique Platon n'en convienne pas, les Idées manquent indubitablement d'un principe moteur qui les pousse à se manifester dans les phénomènes. La notion de la divinité semble combler cette lacune, car, enfin, si le *Timée* veut un ordonnateur du monde, c'est que le monde sans lui n'aurait aucune cause efficiente. En ce sens on pourrait s'imaginer peut-être qu'on éviterait de graves difficultés en admettant un Dieu indépendant des Idées. Mais on s'en préparerait d'autres. Comment, en effet, Platon aurait-il pu enseigner un dualisme qui mettrait ainsi ses deux principes les plus élevés l'un à côté de l'autre, sans tenter de les rattacher l'un à l'autre par des liens intérieurs? Un être, primordial comme les Idées, mais différent d'elles, peut-il trouver place à côté d'elles, si seules elles sont la vraie réalité? Ne faudrait-il pas plutôt dire de la divinité ce qu'on dit de toute chose excepté des Idées, qu'elle n'est ce qu'elle est que par la participation aux Idées? Ce qui ne s'accorde en aucune manière avec la notion de la divinité. Quoi que nous fassions, l'unité du système platonicien ne peut être rétablie que si l'on admet que Platon n'a pas séparé la cause motrice de la cause rationnelle,

la divinité de l'Idée suprême, le bien. Mais nous nous sommes déjà convaincus que c'est réellement son intention, et qu'il attribue la force agissante et la raison qui forme toutes choses pour une fin, à la fois aux Idées en général, à la plus haute d'entre elles en particulier. Et cela est confirmé par ce qu'on nous rapporte qu'il a dans les expositions orales de ses dernières années désigné la plus haute unité comme le bien : car cette unité suprême devait se confondre pour lui avec la divinité, et l'on cite en effet que Speusippe s'écartait de son maître en ce qu'il distinguait la raison divine de l'un et du bien. Maintenant, il peut à la vérité sembler incompréhensible qu'une notion qui exprime seulement un rapport de but, comme la notion du bien, soit non-seulement hypostasiée, mais proclamée comme la force active et la raison suprême; nous sommes habitués à ne concevoir la raison que sous la forme de la personnalité, laquelle on ne peut, semble-t-il, accorder à l'Idée. Mais on se demande si tout cela paraissait aussi inconcevable à Platon qu'à nous, quand nous en jugeons d'après nos Idées. Un philosophe qui croyait que des déterminations de rapport, comme l'égal, le grand, le petit, etc., sont des êtres idéels qui préexistent aux choses dans lesquelles nous les constatons, pouvait bien faire de la détermination de but une réalité substantielle, et du but absolu ou du bien une cause absolue et un être absolu. Ce pas une fois fait, on ne peut pas s'étonner de voir attribuer au même être les autres attributs sans lesquels cet être infini ne pouvait être infini, la force, l'activité et la raison.

Mais qu'en est-il de cette personnalité de l'Idée du bien? C'est une question que Platon a dû avoir bien de la peine à se proposer nettement, puisque la notion précise de la personnalité manque à l'antiquité en général, et que la raison n'y est pas rarement conçue comme la raison universelle vacillant entre la personnalité et l'impersonnalité. Platon dit bien que la raison ne peut être communiquée à aucun être sans une âme, et, conformément à cette manière de voir, il accorde une âme au monde en même temps qu'il lui accorde la raison. Mais d'abord on ne pourrait pas conclure de là que la raison divine en soi a une vie

comme toute âme, car, si inséparablement qu'elle soit liée à l'âme du monde, celle-ci est toutefois un principe différent d'elle et subordonné à elle, avec lequel la raison divine n'entre en relation que pour se communiquer au monde. En second lieu, la personnalité, dans le sens propre du mot, peut aussi difficilement être attribuée à l'âme du monde. C'est encore moins possible si l'on veut appliquer logiquement les hypothèses platoniciennes relatives à la divinité ; car si une existence primordiale n'est accordée qu'à l'universel, il faudra faire de la divinité, comme de l'être primordial, l'universel. Mais si les êtres individuels ne sont ce qu'ils sont que par leur participation à quelque chose de plus élevé qu'eux, l'être qui n'a rien au-dessus de lui, Dieu, ne pourra être individuel. Et si l'âme se distingue de l'Idée par son rapport au monde corporel, par la part que l'indéterminé a en elle, aucune âme ne peut être attribuée à l'Idée comme telle, et par conséquent à la divinité, identique avec l'Idée suprême. Platon, à la vérité, n'a nulle part exprimé formellement ces conséquences, mais il n'a rien fait non plus pour les prévenir. Il parle assez souvent de la divinité d'un être personnel, et nous n'avons pas le droit de ne voir en cela qu'une accommodation à des idées religieuses; nous avons même déjà remarqué qu'il lui fallait admettre un Dieu pour l'explication des phénomènes, puisque les Idées sont immobiles : et nous devons ajouter que tout ce qu'il dit sur la perfection de Dieu, sur la providence divine, sur la sollicitude des dieux pour les hommes ne fait pas l'impression d'être une traduction intentionnelle d'idées philosophiques dans une langue qui lui était devenue étrangère, mais fait plutôt l'impression qu'il partageait cette foi religieuse, et la tenait pour bien fondée dans l'essentiel. Mais il n'a nulle part fait la tentative de concilier ces idées religieuses avec ses conceptions scientifiques, et de montrer la *compatibilité* des unes avec les autres. Nous pouvons donc seulement conclure qu'il n'eut pas une conscience claire de ce problème. Dans sa recherche scientifique sur les principes suprêmes, il se borna aux Idées et plaça à côté d'elles la divinité sous une forme mythique comme dans le *Timée;* il maintint pour son besoin personnel et pour l'application pratique la foi

aux dieux et s'efforça de l'épurer dans l'esprit de sa philosophie; il ne chercha pas autrement son rapport avec la théorie des Idées, mais se reposa dans la pensée que la philosophie et la religion disent la même chose, que les Idées sont divines et que la plus haute Idée revient au Dieu suprême. Les difficultés qu'il y a à assimiler des choses si différentes, il ne semble pas les avoir remarquées, comme cela est arrivé à maint philosophe avant et après lui.

En déterminant l'être suprême comme le bien et la raison qui se propose un but, Platon comprit la divinité comme le principe créateur qui se manifeste dans le monde : « Puisque Dieu est bon, il a formé le monde. » A la théorie des Idées se rattache la contemplation du monde, à la dialectique la physique.

UNE PROFESSION DE FOI

PAR

C. WEIZSÆCKER[1].

Permettez-moi, avant tout, de vous adresser mes meilleurs remerciements pour les brochures que vous m'avez envoyées. J'y ai trouvé d'autant plus d'intérêt que je suis dans une position semblable à la vôtre. Non, vous n'êtes pas seul dans celle que vos principes vous ont fait prendre. Quant à moi, je vous serre cordialement la main pour tout ce que vous avez dit. Nous ne traversons pas une crise semblable à celle qui agite la Suisse romande. L'église de mon pays, le Wurtemberg, n'est assurément pas sans vie ni par conséquent sans controverses. La faculté de théologie à laquelle j'appartiens, est composée d'hommes d'opinions très différentes, mais nous vivons en paix et travaillons les uns à côté des autres en bon accord. Un de nos prédécesseurs, mort aujourd'hui, Schmidt, a dit, il y a vingt ans : « Il n'y a plus que deux partis : ceux qui veulent du christianisme, et ceux qui n'en veulent pas. » Nous tous, nous appartenons au premier, mais chacun laisse son voisin suivre sa voie.

Si je jette les yeux sur l'église allemande en général, je constate que nous sommes, comme vous, engagés dans la lutte. A

[1] Ce morceau est la traduction d'une lettre adressée par M. le professeur Weizsäcker, de Tubingue, à l'un de nos collaborateurs, M. le professeur Bouvier, de Genève, au sujet de ses deux brochures : *Les orthodoxes et les libéraux, etc.*, et *Pourquoi je ne signe pas, etc.* Cette lettre a été publiée dans la revue bernoise, le *Volksblatt*, 1870, N° 25.

vos libéraux correspond l'alliance protestante (*der Protestantenverein*). Les orthodoxes en Allemagne ne sont pas tout à fait homogènes; il y a un parti puissant qui est intolérant au plus haut degré, les luthériens confessionnels. L'antagonisme des principes est néanmoins le même que chez vous. La question se pose pour chaque théologien de savoir quelle position il prendra. Si nos orthodoxes étaient les seuls représentants du christianisme évangélique, moi, j'en serais exclu. Je ne peux pas me lier à la lettre des livres symboliques, bien qu'ils soient pour moi une chose sainte à cause de la foi qui leur a donné naissance. Je ne crois pas non plus à la lettre de la Bible, bien que je demeure convaincu que l'humanité ne la surpassera jamais, et qu'elle puisera toujours de nouveau vie et rédemption dans la révélation que la Bible contient. Je ne peux pas me rattacher aux dogmes dans leur vieille forme, parce qu'ils sont l'œuvre du philosophisme humain, et parce qu'ils sont construits sur des notions qui nous sont devenues étrangères. Et je ne vois nulle part que cette foi selon les symboles, que cette autorité du dogme que l'on proclame de nouveau soit en état de produire la vie chrétienne.

Je ne peux pas davantage consentir à marcher avec ceux qui ne voient dans le christianisme qu'un produit de l'esprit humain. Je crois à une révélation de Dieu en Christ, à un commencement de vie, ou, mieux encore, à l'avénement en lui d'une vie nouvelle sur la terre, que je ne puis m'expliquer par l'histoire, à un miracle de l'existence comme l'est la création ; un miracle non pas seulement à cause des effets de cette vie, — un tel argument serait fort sans être absolument concluant, — mais à cause du caractère même de la vie de Jésus, que les nombreuses incertitudes soulevées par les questions de critique évangélique ne peuvent pas obscurcir. Quand je veux m'expliquer humainement l'apparition de Christ, son plan et ses déclarations sur lui-même, tout cela reste pour moi une pure énigme morale. Cette vie ne se comprend, ne peut même se concevoir, d'après les lois de la nature humaine, que si on lui reconnaît pour base une conscience de la communion avec Dieu, unique dans son espèce, qui constitue la personne tout

entière, qui appartient à ses origines, et qui, par conséquent, n'est pas le résultat du développement et des expériences.

Cela m'autorise à me servir de l'expression de *divine humanité* de Christ, bien que je tienne la doctrine des deux natures pour surannée et insoutenable.

Je comprends, d'une manière semblable, les vérités du péché originel, de la réconciliation et de la justification, bien que je n'admette pas les notions de l'imputation juridique. Les profondes vérités psychologiques, à l'aide desquelles la doctrine du Nouveau Testament enrichit et éclaire l'expérience intérieure, ne sont pas pour cèla moins fermes à mes yeux.

Vous voyez que je suis tout à fait en train de faire ma confession, sous l'impression vive que m'a laissée votre brochure. J'aimerais vous remercier, et je ne puis le faire mieux qu'en vous racontant les expériences analogues par lesquelles j'ai passé.

En Allemagne, on se sert depuis quelque temps du mot « *Vermittelungstheologie* (théologie de la conciliation), » par raillerie ou dénigrement. Mais je ne me sens pas atteint par ces reproches. Sans doute un juste milieu obtenu par des concessions des deux côtés est vide et sans valeur. Mais je crois que nous avons un autre but, et je me suis particulièrement réjoui que vous ayez dit cela d'une manière aussi énergique. Nous voulons une position qui n'est pas un juste milieu entre les anciens partis, mais qui est nouvelle, une nouvelle conception plus pure et plus simple de l'Evangile même, et pour y arriver une nouvelle manière de penser en théologie.

Schleiermacher, en Allemagne, nous a montré le chemin; son élaboration était imparfaite, mais le but qu'il a assigné était juste, et l'avenir l'atteindra mieux. Je crois que nous devons bannir davantage de la théologie la vieille métaphysique : ce sont des erreurs qui mettent notre science en conflit avec les progrès de la vraie philosophie, avec les résultats des sciences exactes, avec toute la bonne culture spirituelle du présent. Notre dogmatique doit devenir encore beaucoup plus une science expérimentale, la science expérimentale de notre vie intime, de la Bible et des grands faits de la vie du Christ. Comprise

ainsi, elle a son autonomie, son principe propre, et elle n'a pas à aller mendier sa subsistance à la philosophie. Elle peut marcher sur son propre chemin ; elle a droit, aussi bien que la chimie ou toute autre science exacte, d'exiger que la philosophie tienne compte des réalités qu'elle atteste, et qu'elle se règle et se corrige d'après ces réalités. Ainsi déterminée, elle n'est plus le privilége des seuls théologiens ; réduite à cette simplicité, elle s'identifie avec la foi simple de la communauté, c'est-à-dire avec les expériences réelles et vivantes de cette foi. C'est à cette théologie que le présent travaille, partout où il y a travail et mouvement en avant. Pour la solution du problême posé par Schleiermacher, nous trouvons un grand appui à notre tendance dans les progrès de la théologie biblique. Que n'a-t-on pas fait depuis quarante ans sur cette voie ! Quelles vues plus profondes et plus claires, et combien d'idées pleines d'aperçus féconds qui sont devenus le bien commun !

Je ne veux pas vous fatiguer plus longtemps. Je n'avais d'autre pensée que de répondre à votre franche déclaration. Sans doute, sur bien des points, je dirai non où vous dites oui ; néanmoins, je ne suis pas en disposition de me rattacher au parti soi-disant libéral. Le principe du libéralisme n'est point un principe théologique. Il est infécond et mort, aussi longtemps qu'il n'est pas allié à une foi positive.

MICROCOSME

PAR

H. LOTZE[1].

M. Rodolphe-Hermann Lotze est né, suivant M. Vapereau, à Bautzen, le 21 mai 1817. En 1838, il prit le double titre de docteur en philosophie et en médecine à l'université de Leipsig, où il resta *privat-docent* pendant deux ans. Il fut ensuite nommé professeur titulaire de philosophie à l'université de Gœttingue, où il doit se trouver encore.

M. Lotze s'est fait connaître de bonne heure par un grand nombre d'ouvrages de philosophie et de physiologie dont nous ne donnerons pas la nomenclature. Il appartient à cette école réaliste à laquelle, à tort ou à raison, le nom de Herbart sert aujourd'hui de drapeau. Cette tendance est trop volontiers confondue par les spiritualistes superficiels et exclusifs avec le matérialisme, dont elle est pourtant le plus redoutable adversaire ; elle ne craint pas en effet de descendre sur son terrain, de se mesurer corps à corps avec lui ; elle se garde bien surtout de lui préparer de trop faciles triomphes en refusant de reconnaître ce qu'il y a de légitime dans ses exigences. Sans méconnaître l'impossibilité où nous nous trouvons de nous passer de *l'a priori*, les disciples de Herbart visent à restituer

[1] *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie.* I B : *Der Leib. Die Seele. Das Leben*, von H. Lotze. 2 Aufl. 1868. 1 vol. in-8 de XXII et 453 pages. — Les deux autres volumes qui achèvent l'ouvrage seront analysés prochainement.

à *l'a posteriori* une influence dont il a, suivant eux, souvent été frustré à tort. La philosophie, pour eux, est inséparable des sciences d'observation ; elle se borne à chercher la forme parfaite de matériaux fournis par les sciences, sociales et naturelles. C'est à ces dernières qu'en sa qualité de médecin, M. Lotze s'adresse de préférence. Sa méthode consiste à décrire minutieusement certains phénomènes physiologiques et à discuter les explications qu'on en peut donner. Un tel procédé inspire confiance aux hommes consciencieux ; mais il fatigue et impatiente les esprits pressés de conclure. Dans le *Microcosme*, cet inconvénient est augmenté par le fait que le livre paraît adressé au grand public ; il renferme des longueurs, des développements qui sont inutiles aux esprits versés dans les questions philosophiques, et que cependant on ne doit pas sauter, sous peine de perdre le fil du raisonnement. Aussi le *Microcosme* ne sera-t-il pas lu par un public français, pas même dans une traduction. Raison de plus pour essayer de faciliter par un résumé l'accès des trésors qu'il renferme. Mais on comprend que les difficultés signalées se sont fait sentir à nous dans l'accomplissement de la tâche que nous avons entreprise. Il est malaisé de condenser une œuvre dont l'importance principale réside dans les détails. Aussi nous pardonnera-t-on s'il a pu nous arriver ici et là de substituer, sans nous en douter, dans l'intérêt de la concision et de la clarté, nos propres idées à celles de l'auteur.

INTRODUCTION.

Entre la foi et la science, les croyances et les connaissances, les aspirations et les expériences, il y a eu de tout temps un douloureux conflit. Les connaissances contredisent les croyances, et pourtant elles peuvent seules donner satisfaction aux besoins dont les croyances sont l'expression. Aujourd'hui, la science, longtemps la très humble servante de la foi, croit pouvoir prendre vis-à-vis de cette dernière une position indépendante, parfois même hostile. C'est un tort, excusable sans doute en raison des devoirs qui incombent à la science, mais pour-

tant un tort. Car, si nous cherchons à connaître, c'est pour satisfaire nos besoins ; le vrai n'est qu'un moyen dont le bien est le but.

En se croyant indépendante de la foi, la science nuit non-seulement à son but définitif et indirect, mais encore au résultat immédiat et spécial qu'elle se propose ; elle oublie que toutes les données sur lesquelles elle opère ont déjà subi l'influence des croyances et qu'il en faut tenir compte. Nous sommes contraints de subir simultanément l'influence des expériences et celle des aspirations, au risque de nous mettre en contradiction avec nous-mêmes; nous ne devons cependant jamais renoncer à réconcilier les deux termes. Nous avons heureusement tout lieu de croire à la possibilité d'un tel accord. Le progrès des sciences ne détruit point les aspirations ; il contraint seulement à en chercher la satisfaction dans des conditions autres et plus avantageuses que celles où on les cherchait d'abord. Ainsi les théories matérialistes, malgré leur valeur incontestable dans les questions de moyens et d'applications, sont tout à fait impuissantes dès qu'elles s'attaquent à l'essence même de nos espérances.

I. LE CORPS.

Souvent, fatigués de la manière actuelle d'expliquer la nature, de voir dans le monde le produit de causes nécessaires, insensibles et inconscientes, nous nous prenons à regretter la conception mythologique des peuples enfants, aux yeux desquels le monde est l'ouvrage des dieux, de forces libres, conscientes, sensibles. De très bonne heure pourtant, cette conception mythologique a dû être reléguée dans le domaine de la fantaisie. La vie pratique a promptement appris à refuser aux choses, pour mieux les exploiter, toute volonté et tout droit, à reconnaître ces qualités aux lois seulement auxquelles les choses obéissent aveuglément. De très bonne heure, nous voyons se manifester le dualisme de la liberté et de la nécessité, nous voyons distinguer les personnes et les choses. Entre les deux systèmes opposés qui se partagent le monde, on a cherché un

moyen terme ; on a supposé les choses mises en mouvement par des espèces d'instincts, par des mobiles intimes, souvent inconscients et involontaires, toujours naïfs et irréfléchis. Peu satisfaisante au point de vue de la clarté, cette conception n'en a pas moins été assez généralement adoptée, à cause du grand attrait qu'elle exerce sur bien des âmes. Et après avoir effacé la limite entre la liberté et la nécessité, le conscient et l'inconscient, on s'est senti poussé à effacer celle entre l'âme et le corps ; on veut que l'âme pénètre tout le corps, au lieu d'agir sur lui du dehors en quelque sorte.

Le système des instincts est pourtant inférieur à la conception mythologique en ce qu'il donne peu ou point d'importance aux facteurs moraux, au bien et au mal, à l'espérance et à la crainte, à l'amour et à la haine. On a essayé de suppléer à cet inconvénient.

Après la conception mythologique et celle des instincts, nous en voyons apparaître une troisième, qui combine sans les confondre la liberté et la nécessité. Suivant la conception mécanique, la nature obéit à des lois nécessaires ; mais elle peut recevoir, d'un être que rien n'empêche de supposer libre, une impulsion extérieure. Cette impulsion reçue, les choses sont conduites, par l'enchaînement des lois nécessaires auxquelles elles sont soumises, à atteindre des buts, à réaliser des effets auxquels elles n'étaient point primitivement destinées par leur nature intime.

Cette manière de voir s'est confirmée par la considération, dont le système des instincts ne tenait aucun compte, que les êtres dont se compose la nature exercent une influence les uns sur les autres, que les nécessités intérieures par conséquent viennent se combiner avec les extérieures.

La conception mécanique a été appliquée d'abord au monde inorganique, puis aux végétaux, aux animaux, enfin à l'homme. Nous avons appris à considérer nos actes comme le résultat des circonstances extérieures, combinées peut-être avec un minimum de liberté réservé par les uns, complétement nié par les autres.

Le monde est donc dominé par des lois nécessaires, éternel-

les, universelles, mais invisibles, et dont les phénomènes ne sont que les manifestations et les combinaisons diverses. Pour reconnaître ces lois, nous devons d'abord les supposer *a priori*, et ensuite rectifier incessamment nos suppositions par l'expérience, l'*a posteriori*. La méthode que nous préconisons s'efforce en outre de discerner, dans les combinaisons d'éléments qui sont le siége d'un phénomène, les éléments qui prennent une part active ou passive à ce phénomène et ceux qui y restent étrangers. C'est cette distinction qui a permis de constater aussi des lois dans les sciences de la liberté, c'est-à-dire de l'homme et de la société; c'est grâce à elle qu'on n'est plus obligé, dans ce domaine, de tout faire dépendre exclusivement de l'arbitraire des individus.

En travaillant à déterminer ces principes éternels du monde, on arrive à révoquer en doute l'existence de la matière, et à remplacer cette dernière par un agrégat de forces qui dominent exclusivement un certain espace. La philosophie de la nature est en quelque sorte contrainte d'adopter cette conception.

Quand nous cherchons à formuler les lois qui régissent ces forces et leurs agrégats, nous trouvons en premier lieu la loi toute négative de l'inertie. Mais l'inertie ne se présente peut-être jamais seule, elle se combine avec les attractions et les répulsions que les atomes exercent les uns sur les autres. Ces attractions et ces répulsions ne dépendent ni de l'un ni de l'autre des atomes, mais uniquement des relations qui existent entre eux et que l'expérience seule peut déterminer.

Une seconde loi généralement admise, c'est l'invariabilité des atomes. On entend par là qu'une fois complétement soustraits à un milieu donné, les atomes ne conservent plus trace des modifications que ce milieu leur avait fait subir, et qu'ils redeviennent identiques à ce qu'ils étaient dans le principe.

L'expérience nous montre, en outre, qu'un même objet peut subir simultanément plusieurs influences différentes qui s'ajoutent ou se combinent de diverses manières. C'est là ce qu'on appelle la loi des résultantes.

On s'est longtemps refusé à appliquer la théorie mécanique au monde organique. Au lieu de voir dans la vie des plantes

et des animaux une application plus complète et plus complexe des principes qui régissent le monde inorganique, on a prétendu, à tort suivant M. Lotze, les expliquer par un principe tout nouveau : on a imaginé la force vitale, chargée de maintenir l'organisme en réagissant contre les tendances naturelles, ordinairement dissolvantes, des éléments inorganiques qui le composent.

On a été conduit à cette conception entre autres par la décomposition de la mort, où l'on voyait l'action naturelle des forces chimiques livrées à elles-mêmes. Mais ces mêmes forces agissent aussi pendant la vie. La vie est une longue décomposition, à laquelle seulement répond une recomposition incessante, résultant aussi du jeu naturel des attractions chimiques. Après avoir ainsi formulé son système, M. Lotze réfute quelques arguments invoqués en faveur de la force vitale. La vie étant pour lui le résultat naturel, bien qu'ordonné de forces qui agissent dans les atomes, l'unité de la nature, l'universalité de ses lois seraient sauvées.

Mais si, rejetant l'hypothèse d'une force vitale, nous concevons les organismes végétaux et animaux comme le produit des mêmes forces qui régissent le monde inorganique, il n'en résulte pas que nous puissions dès aujourd'hui expliquer cette production. Il nous suffit que nous puissions nous proposer cette explication et travailler à nous en rapprocher. M. Lotze montre la route à suivre en décrivant, à son point de vue, plusieurs phénomènes physiologiques. Il attire à cette occasion l'attention sur la série incessante des transformations constructrices et destructrices qui constituent la vie, ainsi que sur les échanges qui s'opèrent continuellement entre l'organisme et le monde environnant.

La vie se distinguerait donc de la mort uniquement en ce que, à l'action dissolvante des forces naturelles sur l'organisme, répondrait une réaction reconstituante. Cette réaction peut être provoquée par l'action dans trois conditions différentes. Elle peut être purement physique, et résulter en quelque sorte de la simple élasticité des parties affectées. D'autres fois, la souffrance se communiquera du point touché aux parties environ-

nantes, qui participeront à la restauration. On peut supposer que cette réaction, où se fait déjà sentir la solidarité de l'organisme, est l'œuvre du grand sympathique. Enfin, la réaction peut être consciente, prendre les formes du sentiment et de la sensation; elle s'opère alors probablement par l'intermédiaire du système nerveux cérébro-spinal.

Ainsi notre vie ressemble à un tourbillon, engendré dans le cours d'un fleuve par un obstacle quelconque et formé des flots qui se renouvellent incessamment. La forme du tourbillon semble rester toujours la même; elle peut varier cependant avec le cours et le lit du fleuve qui la déterminent.

II. L'AME.

Niée par la physiologie expérimentale, l'existence de l'âme n'en est pas moins toujours réclamée par les croyances de tous les peuples; elle n'en reste pas moins un besoin de l'humanité. Or, si l'humanité se trompe souvent quant à la manière dont elle explique et dont elle cherche à satisfaire ses besoins, les besoins en eux-mêmes sont toujours réels. Aussi devons-nous prendre la croyance en l'existence de l'âme comme un préjugé où il y a du vrai et du faux à distinguer.

L'hypothèse de l'existence de l'âme, en tant qu'être distinct de la matière, s'appuie sur trois arguments. Celui qui est considéré comme le plus important est peut-être le plus contestable; c'est le libre-arbitre, dont il est bien difficile de déterminer la nature et la mesure, bien qu'il ne soit peut-être pas possible d'en nier l'existence.

Le second argument est tiré de l'impossibilité où l'on se trouve d'expliquer suffisamment par les lois de la matière les phénomènes de la conscience; le troisième, de la nature même de la conscience, qui implique l'unité, par opposition à l'infinie divisibilité de la matière. Arrêtons-nous un instant sur ces deux derniers points.

Dans la grande variété des phénomènes de la conscience, il y a un élément qui reste toujours le même; ce fait conduit né-

cessairement à supposer un sujet qui persiste à travers toutes les variations des objets.

Des nombreuses propositions qui ont été formulées pour soumettre la conscience aux lois de la matière, aucune ne supporte un examen sévère. Si des impressions diverses, rapprochées dans l'espace, se confondent en une seule impression mixte, des impressions successives recueillies par le souvenir, qui n'est que la persistance de la conscience dans le temps, ne se mêlent jamais. Le bleu et le jaune rapprochés produisent à distance l'impression du vert; si au contraire ils se succèdent, si rapidement que ce soit, la mémoire ne les combine pas. La conscience n'est donc pas soumise à la loi des résultantes; et quand il en serait autrement, ainsi qu'on l'a prétendu, on ne pourrait faire de cette circonstance un argument contre l'unité de l'âme. Car, même dans le domaine de la matière, une résultante suppose l'application de plusieurs forces à un seul objet.

Toutes ces raisons nous poussent à admettre l'existence d'une âme supra-sensible, avec une autre nature et d'autres lois que la matière sensible.

La nature serait donc double? Cela choque notre besoin d'unité. Mais si l'unité est un postulat que nous avons le droit et le devoir de désirer et de poursuivre, elle n'est pas encore un résultat scientifique. Ne nous hâtons pas de l'affirmer et pour cela de l'expliquer. Car, en le faisant, nous pourrions compromettre pour longtemps la solution vraie du problème, la seule qui puisse nous procurer une satisfaction durable. Au point où nous en sommes arrivés, l'âme et le corps sont deux domaines bien distincts; étudions-les séparément, et quand nous les connaîtrons, nous en découvrirons la base commune qui nous est aujourd'hui cachée.

L'unité de l'âme, que nous avons admise, n'exclut pas la distinction de diverses facultés; nous sommes d'autre part forcés, par l'observation, à faire cette distinction. En étudiant les phénomènes de la conscience, nous en trouvons de si différents, qu'une seule faculté ne suffit pas à les expliquer tous. Passant en revue ces divers phénomènes, séparant ceux qui exigent des

causes différentes, rapprochant ceux qui paraissent pouvoir découler de la même source, nous arrivons à discerner dans l'âme le sentiment, la sensation et la volonté. Cette distinction, longtemps admise malgré son insuffisance à bien des égards, a le défaut, entre autres, de compromettre l'unité de l'âme. Mais nous répéterons ici ce que nous avons dit plus haut : cette unité est un postulat très légitime ; elle n'est pas encore un résultat acquis.

Le classement des facultés en trois ordres n'empêche point que les différents ordres ne puissent sortir l'un de l'autre, en partie du moins. Pour justifier la distinction, il suffit que les conditions de l'ordre supérieur ne se trouvent pas toutes contenues dans l'inférieur, et qu'il faille ajouter un élément nouveau, si insignifiant soit-il.

M. Lotze réfute ensuite l'argument que l'on tire de la variabilité de l'âme contre son unité ; les changements, dit-il, portent exclusivement sur les manifestations, que seules nous connaissons ; la substance, qui échappe à notre observation, peut et doit rester la même.

A ceux qui se plaignent de ne pouvoir connaître de l'âme que ses manifestations, non sa substance, M. Lotze répond qu'il en est ainsi de toute autre chose, mais que nous pouvons nous consoler de cette limite imposée à nos connaissances, parce que ce qui nous échappe serait sans intérêt pratique.

L'auteur passe ensuite à l'étude des représentations (*Vorstellungen*) et de leur développement. On est assez d'accord sur un point, c'est que les phénomènes de la conscience sont soumis à un enchaînement mécanique qui est en lui-même évident, mais dont les lois sont très difficiles à déterminer. Une des manifestations les plus simples de ce mécanisme, c'est le fait que les impressions disparaissent de la conscience sans être détruites ; car elles reparaissent plus tard sans réapparition de la cause extérieure qui les avait fait naître la première fois. On a cherché à expliquer de diverses manières ces alternatives d'éclairs et d'éclipses.

Pour les uns, la permanence des représentations est la règle ; leurs évanouissements sont des exceptions amenées par des

causes perturbatrices, entre autres par la coexistence de représentations opposées qui s'imposent silence les unes aux autres. On a rapproché la permanence des représentations de l'inertie des corps matériels ; il y a pourtant entre ces deux phénomènes une différence fondamentale : à l'inverse de l'inertie, la permanence des représentations modifie la nature intime de son sujet, sans rien changer à son lieu dans l'espace.

Suivant une autre opinion très répandue, la sensation consciente serait précédée d'une impression inconsciente. Mais il n'est point nécessaire qu'il en soit ainsi. Rien n'empêche que la représentation ne soit primitivement consciente, et ne perde ensuite ce caractère par le fait d'une perturbation.

Quoi qu'il en soit, ces deux points de vue donnent naissance à deux directions des études psychologiques. L'une cherche la loi mécanique de l'effacement des représentations les unes par les autres, l'autre les conditions du passage de l'état inconscient à l'état conscient. Les deux méthodes pourront arriver aux mêmes résultats.

La première école doit tenir compte, d'abord de la force relative, ensuite de la dissemblance des représentations. C'est leur dissemblance qui les contraint à s'entre-détruire, leur force relative qui décide de la survivance.

Que faut-il entendre par la force relative ? Nous savons que l'attention peut faire subsister l'impression la plus faible au détriment de la plus forte. Nous savons aussi qu'il faut distinguer dans l'impression l'intensité de la cause d'avec l'intensité de la réaction provoquée en nous. Le souvenir rappelle l'effet produit sur nous sans rappeler la cause.

Remarquons aussi qu'il y a des sensations qui ne sont pas susceptibles d'être plus ou moins fortes ; ainsi une certaine forme géométrique, une nuance, un ton musical donné, peuvent avoir plus ou moins de justesse et de pureté, mais ne peuvent pas être plus ou moins ce qu'ils sont. Quand nous croyons les renforcer ou les atténuer, nous les remplaçons par d'autres tons, d'autres formes, d'autres nuances. Des impressions qui paraissent gagner ou perdre de leur force sont en général des impressions qui deviennent plus ou moins constan-

tes ou interrompues. De même, les représentations que nous croyons plus ou moins claires sont en général seulement plus ou moins complètes, plus ou moins riches en développements et en applications.

La règle en vertu de laquelle c'est l'opposition des phénomènes de la conscience qui les détermine à s'entre-détruire semble contredite catégoriquement par bien des faits. N'aurions-nous pas là une de ces extensions des lois physiques au monde psychique que l'on fait trop facilement ?

L'effacement des phénomènes conscients les uns par les autres paraît tenir beaucoup moins à l'impression reçue de l'extérieur qu'à la réaction intérieure qui suit. Nous percevons simultanément une foule de sensations, nous ne pouvons guère nous en rappeler qu'une seule à la fois. Cette dernière assertion est peut-être contredite par la possibilité des comparaisons. Mais les comparaisons supposent deux termes qui sont en rapport l'un avec l'autre. Il semblerait résulter de là que les phénomènes de conscience ne s'effacent les uns les autres que lorsqu'ils sont sans rapport entre eux. Plus donc notre esprit sera capable de saisir les rapports, plus aussi il pourra réunir de représentations simultanées.

Le phénomène de l'association des idées, phénomène sans analogue dans le monde de la nature, et qui paraît s'opérer aussi bien pour les idées inconscientes que pour les conscientes, présente le caractère que voici. Les diverses impressions sont reliées sans être mêlées, de manière à former un organisme articulé. Aussi une impression, en reparaissant, ramènera-t-elle avec elle le cortége des autres impressions auxquelles elle se rattache ; et c'est en passant par l'intermédiaire de l'organisme complet qu'un membre du système en rappellera un autre.

Nous pouvons comparer le système à une chaîne dont les anneaux se présentent isolés à notre esprit ; celui-ci les relie, entre autres à l'aide des deux catégories du temps et de l'espace. L'esprit travaille aussi à grouper les représentations, qui lui parviennent séparées les unes des autres. Il le fait en rapprochant les semblables, en séparant les dissemblables, en

formant les abstractions, c'est-à-dire en donnant dans sa pensée une existence à part à des éléments qu'il retrouve les mêmes dans un grand nombre de représentations, bien que diversement combinés et associés.

En outre, l'esprit décompose et recompose les représentations ; après les avoir reçues comme une unité, il brise cette unité pour la rétablir ensuite, mais la rétablir enrichie de distinctions qui ne s'y trouvaient pas primitivement. Un jugement n'est pas autre chose qu'une analyse suivie d'une synthèse. Des associations de ce genre ont une grande influence sur la détermination de nos actes. Cette influence est tantôt simplement instinctive, comme dans l'animal ; tantôt elle résulte de l'intervention de la connaissance d'une loi générale, comme chez l'homme dans certains cas. Il ne faut pas oublier du reste que ces opérations de l'esprit sont sujettes à l'erreur et doivent être contrôlées par l'expérience.

Les représentations se combinent avec les sentiments tout en s'en distinguant, comme les lignes avec les couleurs. Les sentiments sont agréables ou pénibles, selon qu'ils secondent ou contrarient l'activité naturelle de l'âme. Celle-ci en effet ne se laisse pas toujours arrêter par les obstacles, et se borne à en souffrir.

L'adjonction d'un sentiment à une perception ne s'opère pas toujours immédiatement ; l'esprit ne se rend pas toujours compte tout de suite si l'objet perçu est favorable ou contraire à son activité. Souvent même, le pourquoi de la jouissance ou de la souffrance nous restent inconnus ; nous n'avons conscience que du sentiment même. Ce dernier peut aussi se modifier avec le temps, sans cesser pour cela d'avoir été dès le principe dans le vrai.

On trouvera peut être difficilement un acte de l'esprit absolument dénué d'un élément sentimental, qui sera, il est vrai, souvent inconscient. Cet élément sentimental, en vertu duquel toute représentation nous plaît ou nous déplaît, est le fond de ce que les Allemands appellent ***Vernunft***, par opposition au ***Verstand***, le fond de la raison sentimentale, distincte de la raison expérimentale. Ces deux éléments, que l'homme renferme

en lui, ont parfois des exigences contradictoires, que nous laissons souvent coexister, parce que nous ne nous rendons pas compte de leur opposition. On marche alors vers une crise, qui doit aboutir à la conciliation des deux révélations.

Cet élément sentimental est aussi la source première de l'action, de la pratique, de la morale, qui se développent du reste sous l'influence d'autres circonstances encore.

Il est enfin la source de la conscience de soi-même, dont l'essence se trouve dans les jouissances ou les souffrances que nous éprouvons immédiatement. La conscience existe donc en germe chez tout être qui jouit ou qui souffre ; elle est enrichie et éclairée, mais non pas créée, par le développement intellectuel.

Quand l'étude de notre nature nous a appris que nous sommes le produit, en partie de nous-mêmes, en partie des circonstances extérieures, nous sentons le besoin de séparer ce qui en nous provient des circonstances de ce qui est bien de notre fait. Nous cherchons à dégager du moi empirique et impur, le moi pur et absolu, à faire au sein du jeu des nécessités dont nous sommes un peu le jouet, la part de la liberté. C'est cette part que nous appelons la volonté.

Il faut distinguer la volonté du besoin ou de l'impulsion. La plupart de nos actes, et tous ceux des animaux, sont le produit de la simple impulsion, sans participation de la volonté. La volonté suppose la conscience de l'impulsion et de la possibilité d'y résister. C'est une libre décision, prise sur la proposition de l'impulsion. La volonté ne crée aucun motif; elle ne fait que se déterminer d'après les données fournies par le sentiment ou la sensation. Si l'on veut éviter l'emploi du mot de liberté on dira que la volonté est l'approbation de l'impulsion.

En admettant la volonté, ne compromet-on pas l'ordre du monde? Non, car même en la supposant libre, la volonté est très restreinte dans ses moyens d'action, qui sont réglés par l'ordre du monde. Il restera toujours assez d'éléments soumis à la nécessité pour assurer à cette dernière une immense prépondérance. L'élément de liberté que nous introduisons ne fera que rendre possible le progrès.

L'admission d'un élément de liberté ne contredit-elle pas le principe en vertu duquel il n'y a pas d'effet sans cause? Mais cet apophthegme est-il bien un axiome incontestable? N'est-il pas plutôt un postulat d'une légitimité fort douteuse, un postulat qui a, entre autres, l'inconvénient de compliquer infiniment les questions? Ne peut-on pas admettre que l'enchaînement des causes et des effets a nécessairement un point de départ dans un acte libre?

Un résultat acquis jusqu'ici, c'est que le domaine de l'âme, de la conscience, de l'esprit, a d'autres lois, d'autres conditions que celles de la matière, à certains égards du moins.

III. LA VIE.

Le monde de la matière et celui de la conscience, pour distincts qu'ils soient, n'en peuvent pas moins exercer une influence l'un sur l'autre. M. Lotze cherche à déterminer, par la méthode d'observation, la nature de cette influence. Il rappelle à cette occasion les bornes de notre connaissance; il met en garde contre la tentation d'en vouloir savoir, sur les rapports de l'âme et du corps, plus qu'on n'en sait sur des rapports plus simples, sur ceux par exemple qui existent entre deux corps. Aussi ne devons-nous pas chercher l'essence de l'influence en question; nous nous bornerons à en décrire les manifestations, et à indiquer les occasions de son développement.

N'oublions pas non plus que l'influence du corps sur l'âme n'est qu'une occasion; la modification subie par l'âme dépend de la nature de l'âme, est régie par les lois de l'âme. Nous en dirons autant des modifications du corps, dont l'âme peut fournir l'occasion, rien de plus. L'âme agit sur le corps d'une manière inconsciente, sans se rendre compte, ni des moyens qu'elle emploie pour produire son effet, ni peut-être de l'effet lui-même.

Tout en refusant à l'âme l'étendue, on sent le besoin de lui assigner un lieu dans l'espace. Il y trois manières de localiser une force. Nous pouvons nous la représenter comme agissant

également sur la matière, dans tous les points de l'espace; c'est ainsi que nous concevons Dieu.

Nous pouvons en second lieu concevoir la force comme agissant avec une énergie qui est très grande sur un point donné et qui s'affaiblit graduellement en s'éloignant de ce centre, peut-être sans jamais disparaître entièrement. C'est dans ces conditions que se présentent les attractions astronomiques. On peut, à un certain point de vue, attribuer à ces forces l'ubiquité, puisque, théoriquement au moins, elles se font sentir partout; on peut d'autre part les localiser dans leur centre.

En troisième lieu, la force pourra agir dans une certain espace déterminé, tout en restant sans aucune action directe sur tout ce qui est en dehors de cet espace. M. Lotze rappelle ici qu'une force ne peut être que là où elle agit, ni agir que là où elle est; si son action est discontinue dans le temps et dans l'espace, il en faudra dire autant de son existence. Or l'action d'une force supposant des conditions qui sont souvent intermittentes, il faut reconnaître qu'une force peut être intermittente, sans cesser pour cela d'être une et indivisible.

Si nous faisons abstraction de certains faits insuffisamment constatés de somnambulisme et de catalepsie, rien ne nous autorise à assigner à l'âme l'ubiquité absolue, celle que nous attribuons à Dieu. L'âme n'agit que par l'intermédiaire et le contact immédiat et non interrompu du système cérébro-spinal. Il ne peut donc non plus être question d'une ubiquité relative, comme dans les forces astronomiques. Dès lors la troisième forme est seule possible ici. On arrive même à ne laisser aux nerfs que le rôle de conducteurs et à localiser l'âme dans le cerveau; mais on n'a pas encore réussi, on ne réussira peut-être jamais à préciser davantage.

Voici comment M. Lotze explique la transmission des sensations du corps à l'âme et des volitions de l'âme au corps. Une vibration sonore frappe toutes les cordes d'une harpe; mais elle ne fait résonner que celles qui s'y trouvent prédisposées par leur tension. De même, en vertu d'une harmonie préétablie, les modifications de l'âme font naître, à leur insu et malgré elles peut-être, des modifications correspondantes dans le corps.

Pour courber le bras, nous devons mettre l'âme dans la disposition où elle était quand nous avons courbé le bras précédemment; de là la difficulté que nous rencontrons à exécuter pour la première fois certains mouvements que nous avons vu faire à d'autres.

Nous pouvons constater, du côté des sensations, une marche des choses correspondante. Nous ne nous rendons pas compte de la manière dont nous percevons. Or dans l'âme même qui, nous le verrons, n'est pas étendue, les sensations sont nécessairement indépendantes de toute idée de lieu. S'il paraît en être autrement, c'est qu'elles apportent avec elles un caractère qui permet d'en reconnaître l'origine.

Notre auteur se prononce ensuite contre l'idée que l'âme matérielle ait besoin, pour agir et pour pâtir, d'organes matériels; le cerveau se borne à lui apporter les sensations et à en recevoir les volitions. M. Lotze est conduit par là à se prononcer contre la localisation phrénologique des facultés.

Il est bien vrai qu'il est des cas dans lesquels le corps paraît faire subir aux sensations une transformation destinée à en préparer l'assimilation. C'est lui sans doute qui leur attache ce caractère dont nous avons parlé plus haut et qui est destiné à en faire reconnaître le point de départ dans l'espace. Il résulte aussi d'observations physiologiques que dans certains cas, assez rares il est vrai, c'est le corps qui qualifie les sensations, qui leur donne un caractère de souffrance et de jouissance.

La question de savoir si la mémoire est une propriété du corps ou de l'esprit est résolue en faveur de l'esprit. La mémoire suppose l'unité dans le temps; or l'unité appartient à l'âme et non à la matière. M. Lotze ne croit pas devoir s'arrêter aux objections tirées de l'influence exercée sur le souvenir par certains états physiologiques, par la maladie ou le sommeil entre autres. Le corps en effet, sans être le sujet des sensations et des sentiments, peut en fournir l'occasion; il peut de même y mettre obstacle. Le corps n'est pas sans influence sur le souvenir; mais le souvenir n'en est pas moins un fait de conscience qui a son siége dans l'âme.

Le caractère inconscient de l'influence exercée par l'âme sur le corps implique une certaine indépendance du corps vis-à-vis de l'âme. Le corps se meut d'abord sans l'intervention de l'âme ; et l'âme, instruite par expérience de la faculté qu'a le corps de se mouvoir, intervient pour régler et développer ce qu'elle n'a pas créé. Les volitions sont l'occasion, non la cause des mouvements du corps ; mais ces mouvements peuvent avoir d'autres occasions encore, ce qui explique les mouvements qui ont lieu en l'absence de toute volition, ceux d'un corps mort par exemple. Dès lors, il n'est plus nécessaire, pour expliquer certains phénomènes, d'admettre une âme divisible et répandue dans tout le corps. Nous serons seulement conduits à supposer, dans la moelle épinière ou ailleurs, un régulateur central, qui expliquera la sûreté des mouvements des êtres dénués de conscience.

Nous connaissons du monde extérieur, non pas sa nature intime, mais seulement son action sur nous, les sensations, les sentiments de jouissance et de souffrance qu'il nous fait éprouver. Bien que ce soit peut-être là tout ce qu'il nous importe de savoir, nous ne pouvons cependant résister au besoin de nous rendre compte du fond de ce monde extérieur qui nous entoure. C'est ainsi que nous arrivons à concevoir la matière comme une agglomération, étendue et infiniment divisible, d'atomes sans étendue et indivisibles qui sont des centres de force. Dès lors, rien ne nous empêche plus de faire de ces atomes autant d'âmes, de rendre à toute la nature la conscience, la faculté de jouir et de souffrir. C'est là une hypothèse sans doute, mais une hypothèse aussi acceptable qu'une autre. Nous nous trouverions alors, au terme de nos recherches, ramenés à notre point de départ, à cette conception mythologique qui anime tout l'univers.

Notre hypothèse ne supprime point la distinction entre le corps et l'âme. L'âme reste la monade dominante, le siége de la conscience immédiate du moi ; le corps est un agrégat de monades subordonnées, qui ont peut-être une conscience d'elles-mêmes, mais une conscience qui ne fait pas partie du moi de l'âme. Nous supprimerions ainsi cette opposition entre

l'esprit et la matière qui rendait leur influence réciproque si difficile à expliquer.

D'où viennent les âmes et où vont-elles? Ici nous sortons du domaine de la science pour entrer dans celui de la foi. Mais nous sentons le besoin d'examiner où nous conduit le prolongement des lignes que nous avons tracées.

La science constate le jeu des forces existantes, en calcule les conséquences passées et futures, mais ne nous apprend rien sur l'essence, l'origine et la fin de ces forces. Elle ne peut s'empêcher de recourir à l'initiative d'un verbe créateur ; tous ses efforts pour se soustraire à ce terme fatal n'aboutissent qu'à le reculer. Le mécanisme de la nécessité a toujours besoin d'une première impulsion, donnée par la liberté. La théorie matérialiste des lois nécessaires ne suffit point aux exigences d'un examen sérieux. Elle ne nous apprend point, par exemple, comment la matière se trouve soumise à des lois immatérielles. Des lois en tant que lois n'existent que dans l'esprit qui les conçoit. Pour régir le monde, il faut autre chose : il faut une substance infinie dont tous les êtres existants ne sont que des manifestations ; une substance agissante, agissant partout et toujours de la même manière, et de l'action de laquelle les prétendues lois nécessaires ne sont que la formule. Cette substance doit comprendre tous les êtres, la force, et la matière s'il y en a une ; elle doit les mettre tous en communication et combler les abîmes qui semblent les séparer. Nous nous éloignons ainsi du polythéisme de la mythologie antique, qui n'animait que certaines choses et laissait les autres dans la mort ; pour nous, tout est vivant. Cette substance infinie fait l'unité du monde et de l'histoire, et tous les êtres finis n'ont pas d'autre force que celle qu'ils tirent d'elle.

De même que l'âme est tout entière dans chacune de ses fonctions, et que dans la sensation vierge de sentiment elle est là avec ses facultés sentimentales latentes, prêtes à agir à l'occasion, ainsi la substance infinie est toute entière dans chacune de ses manifestations; elle établit une communication entre elles, comme l'âme le fait pour les siennes. C'est l'existence de cette substance qui fait croire à un ordre universel; les lois du monde

ne sont que les actes constants, mais nullement nécessaires, de cette substance. C'est le besoin de notre esprit, joint aux résultats de l'expérience, qui nous fait croire à la nécessité de l'inertie, à l'invariabilité des atomes ; ce ne sont là que des attributions, peut-être contingentes, de la substance absolue. Le mécanisme existe ; mais il n'exclut pas la substance infinie ; il en est plutôt la forme, la manifestation.

Passant à la question de l'immortalité de l'âme, M. Lotze rappelle que, pour la résoudre affirmativement, on s'appuie sur trois sortes d'arguments : d'abord sur des analogies et des comparaisons, bonnes pour préparer des solutions mais non pour en donner. On invoque en second lieu de prétendues considérations de justice, sans valeur aux yeux de ceux qui pensent que nous n'avons pas de droit contre Dieu. On fait enfin de l'immortalité de l'âme la conséquence nécessaire de la nature des choses, telle que nous avons appris à la connaître. Ce troisième genre d'arguments n'est point non plus irréfutable aux yeux de notre auteur. Il n'y a aucune nécessité à ce que l'âme soit immortelle. Sans doute, toute substance est indestructible; mais l'âme n'est pas seulement une substance ; elle a certaines propriétés, et rien ne nous garantit qu'elle ne les perdra jamais. De l'avenir de notre âme, nous ne savons avec certitude qu'une seule chose, mais une chose qui devrait nous suffire : c'est qu'il en sera ce que Dieu voudra.

Du passé de l'âme nous ne savons pas plus que de son avenir. Rien ne nous empêche d'admettre que l'âme ne puisse, comme le corps, se composer et se développer, et cela suivant des lois à nous inconnues. Mais nous ne pouvons ici faire que des hypothèses, qui ressemblent beaucoup à des rêves. Et si notre vue doit s'étendre de ces côtés, ce sera une conséquence du fait que nous nous rendrons mieux compte de notre destinée et de ses exigences.

La mythologie subordonnait les dieux au destin, c'est-à-dire la liberté à la nécessité. Nous, au contraire, nous assignons la première place à la liberté, dont les prétendues lois nécessaires ne sont que les diverses manifestations.

Nous entendons qu'on nous fait un reproche. Jusqu'ici, nous

n'avons qu'une philosophie de la nature; nous ne nous sommes pas encore expliqué sur le monde de l'esprit, et sur les notions de bien et de mal. Cette tâche nous reste à accomplir. Il nous faudra, entre autres, montrer le rapport qu'il y a entre les deux mondes, celui de la nature qui se compose des moyens, et celui de l'esprit qui renferme les buts. Il faut bien se garder de mépriser les moyens; car c'est à l'observation de leurs exigences qu'est subordonnée la réalisation des buts. Le but, c'est la jouissance intime que nous avons de Dieu; mais ce but ne peut être atteint qu'en passant par les mille occupations de la vie pratique. C'est donc en combinant les deux faces de l'existence que l'homme sera complet; c'est ainsi que, obéissant aux lois auxquelles Dieu s'est soumis lui-même en les posant, il réalisera l'image de Dieu, le *Microcosme*.

HENRI BROCHER.

INTRODUCTION A LA DOGMATIQUE

PAR

Dr J.-J. BECK[1].

Remarques préliminaires.

§ 1. *La phase morale, point de départ de la foi au christianisme.*

Il est une question à laquelle le monde s'efforce en vain de répondre : « Qu'est-ce que la vérité ? » A cette question il est une réponse qui prétend être celle de Dieu même : La vérité c'est le christianisme. Cette réponse a été admise chez les peuples les plus divers ; seule, par sa seule force, elle a renversé tous les obstacles et s'est elle-même frayé la route. C'est en tout cas une réponse qui fait époque.

Plusieurs raisons poussent à la rechercher sous cette forme première qu'elle avait revêtue lorsqu'elle transforma le monde. Une raison historique : on veut rattacher le présent à son ori-

[1] Il importe que le lecteur sache qu'il a sous les yeux, dans les pages suivantes, l'extrait d'un cours de M. le professeur Beck, de Tubingue. On trouvera dans ce travail des développements incomplets. Nous n'avons pu ni dépasser nos notes, ni tout mettre. Nous tenons à le dire, nous avons cherché à être fidèle ; mais, s'il est difficile de saisir exactement la pensée d'un auteur dans un livre, il est plus difficile de la saisir dans des notes ; aussi nous ne prétendons pas l'avoir reproduite d'une manière adéquate sur tous les points. Nous avions d'ailleurs moins en vue d'exposer toutes les idées du professeur Beck sur les sujets qu'il passe en revue, que de faire connaître la direction générale de sa théologie, trop ignorée du public français.

gine, une raison scientifique : on veut suivre le phénomène dans ses différentes manifestations ; une raison plus générale encore, cet attrait magnétique de ce qui se donne pour la vérité.

Saisir les preuves originelles de la vérité du christianisme c'est là notre tâche, puisque nous nous proposons d'exposer plus tard la science de la foi (*Glaubenslehre*).

Ce travail doit précéder la dogmatique, pour servir ensuite de base et de fondement aux différents dogmes. D'ailleurs, avant que le christianisme produisit la dogmatique, la symbolique, la catéchétique, il était déjà debout et remportait des victoires sur la philosophie de son temps.

De quelque manière qu'on envisage la Bible, il est de fait que c'est ce recueil de livres (cet Ancien Testament employé par les fondateurs du christianisme et ce Nouveau Testament qui se rattache à lui) qui a fondé le christianisme. C'est sous ce vêtement, et c'est avec ce contenu d'enseignements qu'il est entré dans le monde et y a produit ce grand mouvement. C'est là qu'est résolue la grande question, dans cette *folie* qui porta un si rude coup à la théologie judaïque et à la philosophie grecque et qui fit ce qu'elles n'avaient jamais fait, ni l'une, ni l'autre, pas même en petit, qui répandit une connaissance de Dieu capable de résister à l'incrédulité et à la superstition, une morale aussi variée dans ses applications que simple dans son principe, reposant sur l'amour de Dieu et se montrant par sa charité, une paix de l'âme qui fortifie pour la lutte et le travail. C'est le christianisme dans sa forme biblique qui porte en soi cette puissance de la vérité qu'aucune école, aucune religion n'a possédée.

On demandera : pourquoi rappeler ainsi la puissance pratique du christianisme ? On dira que c'est un procédé peu scientifique, et qu'il est impossible de rien conclure directement de ces faits. Ce n'est pas une raison pour que la science n'en tienne aucun compte. N'a-t-elle rien à gagner en constatant qu'un enseignement présenté sous la forme la plus choquante a dès l'abord déployé et déploie encore aujourd'hui une pareille puissance de transformation ? Ensuite il faut remarquer que cette

énergie appartient bien au christianisme lui-même, qu'elle tient à son essence même et qu'elle est en même temps le but qu'il se propose. La science ne doit pas laisser de côté cet élément.

Cependant on ne peut prendre connaissance du christianisme par son activité historique extérieure seulement, car si excellents que soient le but et l'effet d'un enseignement, tant qu'il nous est extérieur, tant que nous ne nous le sommes pas approprié, nous ne connaissons pas la proportion de vérité qui lui est propre et nous n'en n'avons ni une démonstration ni une conception scientifique. Le christianisme lui-même est de cet avis. Il est bien loin de donner à ses effets, ἔργα, une importance exagérée, ce n'est pas sur eux qu'il veut baser la connaissance de sa propre nature. Il veut la donner, lui-même, cette connaissance, par la puissance spirituelle de sa parole. (Jean VIII, 31.) C'est là ce qui introduit dans l'essence même du christianisme et qui en prouve la valeur. (1 Cor. II, 4-14.)

Cette connaissance spirituelle demande certaines conditions, certaines qualités particulières qui correspondent à l'objet que l'on a en vue. Il faut non-seulement une certaine connaissance préalable, mais encore une préparation. Il en est de même dans toutes les sciences, même dans la philosophie ; il faut commencer par être élève et par se mettre à l'école avec foi. Ce n'est qu'ainsi qu'on devient apte à connaître, par des recherches et des expériences personnelles, l'essence de l'objet qu'on étudie ; il faut, dans la science, commencer par subir une autorité extérieure. Le christianisme demande, pour être réellement connu, une foi de disciple; seulement il ne l'impose pas, cette foi, par une autorité extérieure, il ne demande qu'une soumission personnelle.

Il s'adresse au sens moral qu'il élève bien haut, dont il fait un sens divin qui retourne à Dieu ; il fait passer devant lui ses effets pratiques qui n'apparaissent plus seulement comme des faits que la raison enregistre, mais qui agissent sur lui, le développent, lui font sentir leur autorité et, s'ils ne donnent pas une connaissance de l'essence même du christianisme, produisent une connaissance morale de sa valeur morale et forment ainsi une foi morale au christianisme.

Ce n'est pas se livrer au hasard que de se laisser guider par cette foi et de se placer sous l'influence du christianisme comme un disciple. On est au moins certain d'un résultat précieux, le résultat moral, et on conserve la liberté de se retirer à chaque pas, car, à chaque vérité nouvelle, intervient à nouveau le sens moral.

Une persuasion libre et morale, telle est la loi pour qui se met à l'école du christianisme, le droit imprescriptible et le devoir fondamental.

§ 2. *Valeur intellectuelle de la phase morale.*

Ceci peut faire croire à une dualité dans l'homme, à une opposition entre l'homme moral et l'homme intellectuel, opposition qui serait en désaccord avec l'unité de son être. C'est au nom de cette unité que la philosophie a toujours repoussé le reproche d'hérésie souvent adressé à la science. L'élément moral, a-t-elle dit, ne se forme réellement qu'avec le secours de la raison et le développement de la vérité morale ne peut se passer de l'activité de la connaissance. Cela est juste, mais il faudrait aller plus loin, reconnaître que cette action est réciproque et dire que si le développement intellectuel est nécessaire au développement moral, le développement moral ne l'est pas moins pour permettre de connaître la vérité. Que la science ne nie pas, dans le christianisme surtout, l'importance de la moralité pour le développement intellectuel. C'est en brisant l'unité de notre nature que le fanatisme religieux méconnaissait la valeur de l'intelligence, c'est en la brisant de même que la science refuse de reconnaître la valeur du fait moral pour l'esprit. La moralité et la religion sans développement intellectuel tombent dans le formalisme, la science sans l'élément moral aboutit à une sorte de formalisme scientifique, à un simple mécanisme intellectuel. Toutes deux conduisent à une abstraction morte : la moralité isolée pourrait encore renfermer quelque vérité, la science isolée ne possède que l'erreur.

Ces deux points de vue que nous combattons ont, il faut l'avouer, des fondements spécieux. La piété s'en rapportant à

l'expérience de la vie voit que l'irréligion et l'indifférence marchent souvent de pair avec la science ; et la science remarque de son côté que chez les gens pieux il y a quelquefois bien des idées fausses ; elle croit pouvoir donner des exemples d'un vrai christianisme uni à l'étroitesse d'esprit, comme s'il n'y avait pas aussi de petits esprits dans les sciences ou comme si une raison faussée pouvait donner des notions saines sur le christianisme.

On peut dire que ce n'est qu'au vague dont elle s'entoure que la formule de Strauss : « un homme peut être moral en ayant une fausse notion des choses, » doit son apparence de vérité. On ne définit ni l'objet de cette notion ni la nature de la moralité. La vraie moralité ne réside pas seulement dans l'acte extérieur, dans le fait, elle embrasse aussi le but poursuivi, la question de droit. Pas de véritable action morale sans une juste conception des faits. Celui qui a une fausse idée de la valeur de l'argent est entraîné par cela même à la prodigalité ou à l'avarice, tandis que sur d'autres points, où son idée sera juste, il sera peut-être moral.

Le christianisme reconnaît cette alliance nécessaire de l'élément moral et de l'élément intellectuel, quand il fait de la connaissance de la vérité et de Dieu la source de la vie. (Jean VIII, 32, 34.) Notre second principe est donc : En raison de l'unité essentielle de l'élément moral et de l'élément intellectuel, l'un des deux ne peut pas être dans la vérité sans que l'autre n'y soit aussi. La force morale du christianisme est aussi une force intellectuelle dans le domaine religieux.

En raison de cette unité, la connaissance d'un fait particulier du christianisme ou du christianimse en général, dépendra de l'activité morale du sujet pensant. On peut séparer dans les autres domaines de la vie l'intelligence et la moralité, mais dans le domaine religieux cela ne se peut faire, parce que la religion embrasse l'homme tout entier ; ici toutes les forces de l'être spécial doivent agir ensemble et tout isolement éloigne du but. Aussi le christianisme biblique se donne comme une vérité qui est une vie. Il veut agir sur l'homme entier, il s'adresse à ce qui fait le centre, le foyer de sa vie morale et

intellectuelle, au sens de la vérité et de la moralité tel qu'il réside dans la conscience.

De plus, le christianisme ne veut pas en rester simplement à la sphère morale, il veut conduire l'homme aux réalités de la vie ; aussi il n'a pas seulement à faire avec des points de vue abstraits et des faits historiques, mais avec les réalités d'un monde supérieur. Il en sera donc pour lui comme pour les sciences naturelles. Elles aussi ont à faire avec des réalités. Ces réalités, pour être cultivées, demandent plus qu'une simple connaissance empirique, il faut de la recherche, de l'exercice, de l'attention. Elles abandonnent comme anti-scientifique toute science aprioristique dictée par la philosophie. La science de la nature et le christianisme ont chacun leur domaine particulier, mais tous deux ont un contenu qui ne leur est pas donné par la philosophie. Ils peuvent employer celle-ci comme forme supérieure du raisonnement, comme un instrument, mais non l'accepter comme une source et une autorité donnant par elle-même une connaissance réelle.

§ 3. *De la connaissance absolue.*

1° C'est l'expérience qui révèle les qualités particulières de l'objet et les conditions mises à sa connaissance. — La philosophie spéculative ne veut pas se plier à cette loi, parce qu'elle prétend embrasser la science en général. Il est juste de dire que la philosophie a pour objet la science en général, mais si ses conceptions prétendent non-seulement à être logiques, mais à renfermer la vérité vraie, alors la connaissance ne peut plus procéder d'une simple abstraction. Elle ne donnerait plus qu'une série d'abstractions et prendrait le *formel* pour le *réel*. Or on veut arriver, non à la conception d'une systématisation, mais à la conception de la vérité elle-même. Il faut donc se rappeler qu'une science vraie des généralités n'est possible que si la pensée s'est déjà formée, appropriée à la réalité, car ce n'est qu'alors qu'elle la possède comme contenu. La nature extérieure qui ne peut être « vécue » doit, par l'étude, devenir le contenu de la pensée, afin d'avoir avec elle une relation

principielle. De même le christianisme doit, par une pénétration intime et par la transformation qui la suit (*Durchbildung*), devenir « présent » à la pensée, sans quoi la pensée demeure en dehors de son objet. Elle donne des formules de classification qui s'y rapportent, mais elle ne lui est pas appropriée et ne la suit pas dans son principe. Ce n'est pas une pensée réellement scientifique.

2° La science doit se résigner à cela et s'accommoder aux faits. La raison ne peut repousser l'affirmation de Laplace lorsqu'il dit: « Nous sommes très loin de connaître tous les principes de la nature ; il serait donc anti-scientifique de nier certains phénomènes parce qu'ils dépassent les données de notre science. » La philosophie doit commencer par se faire la servante du monde objectif, même du monde sensible pour pouvoir plus tard le dominer. Au lieu de cela elle se persuade qu'elle domine le monde et même le monde spirituel. La pensée, dit-on, n'est-elle pas quelque chose de spirituel? Oui, mais:

a) Tout l'esprit qui est dans lhommene se réduit pas à la pensée. La connaissance des choses sensibles et celle des choses spirituelles doivent avoir de l'analogie, puisque l'une et l'autre appartiennent au même sujet. La connaissance des choses sensibles vient de la rencontre de notre pensée avec la perception sensible et son prolongement; de même la connaissance spirituelle naît de la rencontre de notre pensée avec la sensation spirituelle. Notre pensée ne peut remplacer notre organisme spirituel; ce n'est que par l'organisme des sens qu'elle entre en rapport avec le monde matériel, ce n'est que par un organisme spirituel qu'elle le fait avec le monde de l'esprit; elle n'est donc pas plus identique à notre esprit qu'à notre corps; elle est une fonction, dont le jeu est conditionné par le corps et par l'esprit.

b) Quand elle serait autre chose, quand elle constituerait l'esprit lui-même, elle ne nous donnerait pas pour cela la connaissance du monde spirituel. L'esprit et le corps sont unis en nous de manière à former un être au milieu d'un monde; ils doivent donc avoir avec le monde extérieur des rapports analogues. De même que le monde corporel existe en dehors

de nous comme monde objectif, de même il doit y avoir en dehors de notre esprit un monde spirituel formant un royaume particulier. Nous vivons, nous agissons, nous souffrons physiquement ét spirituellement au sein d'un monde matériel et spirituel, dans lequel ces deux éléments sont organisés comme dans notre nature. — Notre corps ne peut vivre en santé sans une relation constante et fixe avec la substance du monde sensible et notre esprit ne peut non plus, sans commerce avec le royaume de la vie spirituelle qui est au-dessus de l'esprit humain, fournir que de faux produits. Ce monde doit se révéler par des manifestations particulières et former notre entendement. Il n'y a de vrai dans le domaine matériel que ce que la révélation sensible a donné et qui est pensé conformément à cette révélation ; il n'y a de vrai spirituellement que ce qui vient de la révélation du monde spirituel et qui est fidélement reproduit par la pensée. De même que le corps est organisé pour saisir avec certitde par les sens le monde matériel qui lui est extérieur, de même l'esprit, en tant que *raison (Vernunft)*, l'est pour saisir la réalité spirituelle. La raison ne peut pas produire par elle-même la connaissance d'un fait. La connaissance de la vie spirituelle ne présuppose pas seulement une raison, mais une raison affectée de diverses manières par les faits spirituels.

L'impossibilité de les comprendre ne fera pas disparaître les faits. Si dans le monde matériel on rencontre tous les jours des faits qui sont de vrais mystères et qui paraissent au public irrationnels et incroyables, on peut en trouver aussi dans le monde spirituel qui présentent les mêmes caractères. Dans l'un comme dans l'autre domaine il faudra suivre les faits, accepter fidèlement les affirmations de la nature et de l'esprit et travailler à passer d'une connaissance acquise à une connaissance nouvelle.

3° On croit pouvoir affirmer que nos formules logiques renferment la substance de la *raison*. — Pour le croire il faut oublier que dans nos formules qui sont le produit de la raison et et non la pensée immédiate, la substance de la raison ne devient jamais concrète, n'est jamais reproduite entièrement, pas plus que notre moralité dans notre vie; et, puisque la pensée

est toujours un fait limité et individuel, il faut supposer que la substance de la raison se trouve toute entière chez un philosophe, qu'un homme ou une réunion d'hommes possèdent une force de pensée suffisante pour extraire de la diversité des raisons humaines la véritable forme de la raison et pour abstraire de tous les domaines possibles avec une exactitude absolue les vérités de raison. Il faut croire à l'incarnation de la raison humaine, ou s'imaginer que la raison humaine est tout entière représentée par quelques individus, c'est-à-dire introduire dans la philosophie le mythe le plus extravagant. On applique à la raison individuelle, aux idées d'un particulier ce qui s'applique à l'essence métaphysique de la raison.

Il suffit alors pour connaître l'essence des choses d'une logique qui n'oublie rien sur sa route et qui aboutit à une formule exacte ! Et l'on s'imagine avoir le droit de prendre ces abstractions pour norme du possible en Dieu et dans le monde, et de repousser les faits qui ne s'y soumettent pas. Dans le monde matériel on considère ces faits comme des accidents de peu d'importance, comme si la science ne donnait pas une immense importance aux accidents; et dans le domaine spirituel, où les déficit et les erreurs sont moins immédiatement manifestes que dans celui de la nature, où la distinction du bien et du mal demande plus que le sens logique, où la philosophie ne se trouve pas controlée d'aussi près, on est plus à l'aise et on les oublie pour bâtir son système à sa guise.

C'est en négligeant de rechercher avec soin les lois et les sources d'une véritable connaissance, en croyant à une pensée parfaite, en ne distinguant pas entre le monde spirituel subjectif et objectif et en attribuant à l'individu la pensée universelle que la philosophie en vient là et se plaît à croire à son absolue autorité.

§ 4. *Erreurs fondamentales de la philosophie.*

1° La philosophie prétend produire la vie spirituelle avec la raison. Aussi s'efforce-t-elle de croire à la puissance de la libre raison. Mais pendant qu'elle considère celle-ci abstraitement

pour lui attribuer cette qualité, elle méconnaît les liens qui l'enserrent dans la réalité. Elle oublie que la raison est individuelle et imparfaite, qu'elle est dépendante des sens et que partant sa liberté et sa puissance sont suspendues en dépit du savoir et de la volonté. Ce sont là des fautes que la logique ne corrige pas. Aussi pendant que la véritable raison, se trouvant à chaque pas embarrassée, sentant sa faiblesse et ses limites, reconnaît qu'un renouvellement, une restauration lui est nécessaire pour acquérir quelque facilité de mouvement, la philosophie avec son abstractum délivre la raison de cette obligation et des nobles efforts qu'elle demanderait.

Que la philosophie borne ses prétentions à poser un idéal scientifique, à rechercher la voie que doit suivre la pensée, à reconnaître les limites de la puissance intellectuelle, à représenter à l'homme sa destination originelle inscrite dans son âme, à lui rappeler qu'il est esprit et vie, qu'il doit commander au monde et y faire régner l'esprit, qu'il doit incessamment rechercher les moyens d'atteindre ce but et spécialement une régénération spirituelle; alors la philosophie sera une discipline, une νόμος παιδαγωγός qui préparera à la vérité absolue, et la vraie théologie lui devra de la reconnaissance. Mais tant qu'elle sera ce qu'elle est maintenant, tant qu'elle voudra s'élever à la vie spirituelle par elle-même et en prenant pour point de départ une idée sortie du cerveau d'une créature, tant qu'elle se donnera pour porteur de la vérité absolue, malgré tous les charmes qu'elle pourra avoir et par lesquels elle séduit tant d'hommes, il ne lui arrivera jamais, comme il ne lui est jamais arrivé, de produire la vie spirituelle dans sa substance et dans sa force.

Ou bien ses données se résolvent en phrases, ou bien, si le philosophe veut la vie, il va la chercher en dehors de la philosophie, dans le formalisme, le matérialisme ou dans le réalisme spirituel et vrai de la révélation.

2° Pour accomplir une tâche impossible, pour satisfaire à ce désir irréalisable, la philosophie n'a garde de prendre comme instrument la raison dans son sens le plus large. Elle veut prescrire au monde objectif ses lois, elle ne veut admettre a priori

ni religion, ni bien suprême, elle veut tout tirer de la raison : on peut croire qu'elle va prendre la raison dans son complet épanouissement, la raison morale et religieuse. Pas du tout. Elle la réduit à un rapport, à la seule fonction de la pensée. Elle se fatigue donc inutilement, car elle arrive à une pensée qui n'est juste que logiquement, et par ce procédé elle ne saisit pas les données de la vraie raison. Pour reconnaître le beau, je dois penser avec goût ; pour reconnaître la vérité, je ne dois pas seulement raisonner avec logique, mais consciencieusement, ce qui suppose une influence de la vie sur la raison. La philosophie fait sortir la pensée de ce terrain de la vie réelle, elle l'isole, et avec cette pensée réduite, employée comme fonction, elle veut non-seulement saisir des idées, mais pénétrer les choses dans leur essence, comprendre les décrets de Dieu et juger sa révélation ! Dans de pareilles conditions la pensée ne peut trouver son Dieu que dans ce qui lui est le plus cher, ce qui pour elle est le plus grand, c'est-à-dire la pensée absolue.

3° La philosophie tombe dans une troisième erreur quand elle pense pouvoir toujours à nouveau s'enfermer dans un système. La vraie raison est soumise à un développement continuel. La raison porte en soi ses principes constitutifs, sans doute, mais ces principes, comme tout principe, doivent se développer, et ce développement des éléments de la raison n'a pas seulement pour domaine l'individu, mais l'humanité. On le voit bien aux différences qui séparent les types divers et les générations successives. Une science qui a devant soi et derrière soi une pareille histoire ne peut poser un *non plus ultra* sous peine de passer pour fondamentalement anti-scientifique. La vie et nos réflexions sur la vie enrichissent continuellement le fond et la forme de nos connaissances en nous fournissant de nouvelles pensées, de nouveaux points de vue, en éclairant des faits antérieurement connus, mais demeurés dans l'ombre, en affermissant les données acquises et en aiguisant l'intelligence. C'est ce courant de la vie réelle qui a toujours rompu les digues dans lesquelles les scolastiques de toutes les époques ont voulu l'enfermer. Quand la philosophie méconnaît ce fait, elle s'égare et se condamne elle-même à

n'être que l'expression des idées d'un moment, tour à tour positives et négatives, chrétiennes et antichrétiennes.

§ 5. *Les conditions naturelles de la connaissance.*

La philosophie veut commencer table rase. Elle doute de tout pour tout conquérir. On pourrait donc s'attendre à la voir douter d'elle-même et du développement logique de la pensée; au lieu de cela elle pose comme admise l'évidence de ces points et va jusqu'à refuser toute valeur à ce qu'elle ne peut acquérir avec cette logique et avec le sens intime. Il faudrait commencer par montrer comment mon sens intime s'est approprié ces données sur lesquelles je veux philosopher.

En ne le faisant pas, en acceptant ces données premières comme un produit de la foi, la philosophie est infidèle à son principe de critique, et, toute sceptique qu'elle est, elle commence par faire du dogmatisme.

Voyons nous-mêmes les conditions essentielles de la connaissance en nous préoccupant exclusivement du christianisme.

1° La première condition de cette connaissance est la possession des faits. Ces faits je les connais par l'Ecriture et l'étude que j'en dois faire pour reconnaître et juger leur valeur. Or cette étude, par la nature même de son objet, est quelque chose de spécial. Comme le goût est l'élément indispensable et primordial dans les études artistiques, le sens moral est l'élément nécessaire dans cette étude religieuse. Le sentiment du désaccord qui existe entre les aspirations de l'homme et son état présent doit être le point de départ de tout travail d'observation philosophique portant sur le christianisme. Puisque le christianisme prétend vaincre le péché, il demande, il exige d'être mis en rapport avec notre être moral. Il ne suffit pas, pour le juger sainement, de prendre les questions religieuses et morales qu'il pose comme objet de ses réflexions, d'y penser; il faut encore savoir comment on y pense, si on se place sur le terrain moral ou dans le domaine de la pure abstraction. Pour juger les faits chrétiens il faut une pensée qui tend vers Dieu et qui le cherche, non-seulement comme la plus haute conception

possible, mais comme la souveraine personnalité morale. Ce n'est que dans ces conditions qu'on est apte à apprécier le divin. Quand on pense ainsi, on devient défiant vis-à-vis des résultats qui s'accordent avec nos convoitises et, d'autre part, grâce à cet effort, à cette tension vers la moralité, notre pensée devient plus apte à saisir la vérité, et elle conduit à la vie.

2° L'expérience est la seconde condition. C'est par l'expérience que la matière à étudier, au lieu de demeurer une chose morte, inerte, est appropriée et devient immanente à l'homme. La limite des expériences doit être la limite des jugements : je puis juger ce que j'ai expérimenté. De ce que je ne suis pas allé plus loin, il ne résulte pas que rien n'existe au delà, mais si je juge, sans expérience je bâtis des théories sans fondements. — La règle sera donc d'approfondir et d'étendre avec circonspection nos expériences. — Cela dépend en partie de nous et en partie des circonstances sur lesquelles nous ne pouvons rien. Autant qu'il est en nous nous devons hâter ces expériences par nos observations et nos efforts dans la vie religieuse, puis attendre avec patience les occasions favorables. — Les expériences déjà faites disposent à en faire de nouvelles qui serviront à mieux comprendre les premières. Nous acquérons une aptitude particulière pour saisir les faits religieux, et ils deviennent de plus en plus immanents à notre raison.

C'est seulement par là qu'on peut arriver à une connaissance continue et qui peut revêtir la forme scientifique. Par cette assimilation notre pensée en vient à posséder en soi son objet dans sa réalité. Elle peut alors reproduire cet objet en exposant son contenu. Ce contenu qu'elle a premièrement reçu a ses lois et ses caractères propres, aussi l'a-t-il agrandie ; il l'a changée, non-seulement en lui donnant de nouveaux faits mais aussi en modifiant sa forme. Notre pensée conserve ses lois fondamentales, mais elle se déploie. Ce qu'on savait auparavant apparaît comme restreint, gêné par l'habitude, on a besoin d'une analyse et d'une synthèse plus profondes et plus larges ; puis nos connaissances se groupent spontanément suivant certaines formes, la vérité se systématise dans notre vie spirituelle. Nous

pouvons alors présenter la vérité sous une forme scientifique et en exposer la systématisation.

Il ne faut pas la hâter cette systématisation, car elle doit, pour être vraie, ne s'étendre jamais au delà de ce que nous possédons; autrement on tomberait dans l'arbitraire et le faux.

La vraie connaissance commence d'une manière fragmentaire. Grâce aux relations du tout et des parties, au fait que le tout se retrouve en principe dans les détails, la somme des impressions produites par ces *membra disjecta* donne une impression générale qui n'est pourtant pas encore une connaissance, un sentiment clair et complet. Cette connaissance générale anticipée doit de nouveau et à chaque fois être confrontée avec les faits particuliers. Par là la connaissance gagne sans cesse en étendue et en solidité. Quand enfin le point central, le point d'unité est plus ou moins reconnu, alors, et alors seulement la connaissance fait un dernier pas en s'affirmant au dehors sous forme systématique.

Nous avons dit que lors même que tous les points de détail font partie d'un organisme il ne suffit pas d'en connaître quelques-uns pour connaître l'organisme tout entier. Si donc des faits se présentent qui ne cadrent pas avec ce que nous savons déjà, nous ne pouvons pas pour cela les considérer comme étrangers et faux; si, en particulier, ces faits découlent d'une source dont nous avons reconnu la vérité, nous devons les envisager comme non encore admis mais non comme inadmissibles.

Telles sont les bases de la connaissance du christianisme et de la science chrétienne: la recherche des faits chrétiens dans les sources positives du christianisme, dans l'Ecriture, recherche inspirée par le sentiment religieux et qui saisit ce qui se présente comme vrai religieusement et moralement; puis l'assimilation de ces éléments par un développement moral et religieux, de telle sorte que la vérité devienne une expérience vivante.

La foi chrétienne, d'après l'Ecriture, n'est pas autre chose que la somme des vérités acquises et devenues immanentes par l'expérience. C'est une vie de la pensée et de la volonté fondée sur les expériences de la conscience.

De là la raison transformée et dans son contenu et dans sa forme peut s'élever à une connaissance plus haute de la foi, et là-dessus peut se fonder une science du christianisme.

§ 6. *Foi et connaissance du christianisme.*

L'expérience libre conduit au christianisme ; voilà ce qui ressort de ce que nous avons dit. Cela est vrai, mais avec les modifications et les restrictions que demande l'essence du christianisme.

1° Le christianisme se déclarant l'adversaire du péché, la première condition pour le connaître est l'aptitude aux expériences morales ; mais cette aptitude ne peut pas se supposer également répartie à tous, et la première question est de savoir si et en quelle mesure un homme possède des dispositions religieuses. S'il n'en a pas, si le sens religieux est endormi, émoussé, il faut qu'il se réveille et reprenne sa vigueur. Le christianisme le demande. Il concourt bien aussi à ce résultat par l'impression qu'il produit sur la conscience, par le sérieux moral avec lequel il se présente à l'homme, par ses exigences de μετάνοια, mais il reste encore à savoir si l'homme qui a éprouvé cette impression possède la force morale nécessaire pour en prendre conscience et pour se mettre à cette école. S'il néglige cela, s'il se met au-dessus de cette question de conscience, s'il hésite à appliquer d'abord la critique à sa propre impureté et s'il se refuse à reconnaître l'autorité et la puissance morale du christianisme, aucune des expériences qu'il fera ensuite et par lesquelles il croira entrer dans le christianisme n'aura de fondement réel, et quand il se déciderait en faveur de l'Evangile, sa préférence ne serait qu'un préjugé favorable. Tout en se disant son ami il lui serait étranger.

2° Quand l'homme et le christianisme commencent à agir et à réagir ainsi l'un sur l'autre, l'homme n'a pas encore expérimenté les grandes vérités du christianisme. Il est encore au préambule. Mais déjà dans cette période il voit se dessiner devant lui les grands traits de ses enseignements. Touchant la révélation, par exemple, le christianisme se montre à lui comme

révélation en tant que le moral est divin et en tant qu'il se donne pour la vérité, pour la loi absolue, qui vient de Dieu et qu'il commande le respect de l'homme. C'est un premier pas. Jésus-Christ lui-même s'est contenté d'être considéré d'abord comme docteur et prophète. Il en appelle au cachet de vérité qu'il porte et qui est le sceau de son Père, et à la vie morale, révélation de Dieu. Il cherche à éveiller la foi en Dieu et au royaume des cieux en la faisant jaillir des profondeurs et des besoins de la vie. (Math. V; Jean VIII.) Touchant la rédemption, le christianisme prépare l'homme à accepter cette vérité en augmentant les exigences de sa conscience; il tourne son esprit vers les choses d'en haut et lui montre un idéal de sainteté qui recule à mesure qu'il progresse lui-même; en lui faisant sentir l'esclavage dans lequel vit son âme; en lui faisant reconnaître la justice de Dieu telle qu'elle se manifeste dans les faits, surtout en développant toujours plus en lui le sens du divin. Touchant l'inspiration, c'est à mesure que l'homme reconnaît davantage dans la Bible des vérités religieuses et morales, qu'il se sent plus en possession de la Parole de Dieu. Telle chose lui apparaît comme vérité, il s'y soumet et l'accepte, et ainsi se forme une connaissance de la vérité, indépendante de l'origine historique des livres saints. Une partie de l'Ecriture lui apparaît comme pleine de la puissance de l'Esprit de Dieu, il l'accepte pour autorité et attend qu'un développement nouveau le conduise à de nouvelles découvertes sur les autres portions. Quand postérieurement il reconnaît dans certains passages qui lui avaient échappé ou qu'il n'avait pas compris d'abord un sens profond, il trouve là de solides prémisses pour porter un jugement sur ce qui lui reste à connaître.

Le christianisme demande donc la foi en lui et la pratique correspondante, dans la mesure où cette foi et cette pratique sont possibles; par contre il ne s'appuie sur aucune autorité extérieure (Cor. II, 4); c'est par sa puissance d'édification qu'il s'élève lui-même et conduit l'homme de cette première impression morale qui est le fruit de leur première rencontre jusqu'à l'effusion du Saint-Esprit.

Les églises et les écoles théologiques ont bien souvent mé-

connu cette indépendance de la foi vis-à-vis de toute autorité extérieure, et elles se sont attiré de justes reproches des chrétiens vivants qui n'étaient retenus par aucun préjugé de temps ou de position. Les rationalistes la reconnaissent dans ce sens, mais ils la suppriment dans un autre, quand ils rendent la foi dépendante des démonstrations de la raison. Il n'y a pas de preuve plus forte et plus libre pour les choses divines que la preuve expérimentale, la preuve « vécue. » C'est par cette voie que les vérités révélées deviennent vérités pour la raison.

3° Elles deviennent donc vérités pour la raison. On demande comment ? Nous avons dit que la raison doit être formée, éduquée, dressée, d'après l'objet qu'elle étudie, sous peine de tout réduire à son niveau. Comme le christianisme se donne pour un enseignement complet, pour la vérité absolue, il faudra que la raison accepte de suivre la voie qu'il lui trace ; qu'elle se soumette à la loi d'après laquelle il demande d'abord une foi morale qui produit une foi d'expérience d'où naît ensuite la foi de la raison, dont l'essence est notre sentiment intime de la vérité.

On dit : Nous ne devons pas croire ce que nous ne savons pas. Le principe est faux, s'il signifie qu'il faut considérer comme incroyable ce que l'on ne connaît pas encore ; cela n'est pas encore prouvé, pas encore reconnu comme vrai, mais rien ne prouve que ce soit faux. Et puis il n'est pas juste de conditionner seulement la foi au savoir. La foi repose sur une connaissance, une connaissance expérimentale, mais elle produit à son tour la connaissance et l'intelligence de son objet ; en sorte qu'il y a une foi qui naît de la connaissance et une connaissance qui naît de la foi (Jean XVII, 8 ; 1 Jean IV, 16 ; comp. Jean VI, 69). Il faut distinguer une double connaissance : *a*) une connaissance première et immédiate, qui précède la foi et qui n'est autre chose que le sentiment de la valeur morale du fait, et *b*) une connaissance produite par la foi, touchant l'essence même de l'objet et d'un degré supérieur. La première répond au *quod sit ?* la seconde au *quid sit ?* La première est « réceptive, » la seconde « reproductive. » On pense à la première quand on dit : « Nous croyons seulement à ce

que nous connaissons. » Anselme pensa à la seconde quand il dit: « *Credo ut intelligam.* »

C'est donc à tort que l'on parle de la foi qui se fonde sur la connaissance quand on devrait parler de la connaissance qui s'édifie dans la foi.

§ 7. *Apologétique et dogmatique.*

C'est sur ce fondement seul et dans ces seules conditions que peut s'élever une vraie science du christianisme, *la science de la foi.*

La science de la foi doit briser avec une raison qui ne veut pas accepter ces conditions et qui veut juger le christianisme du dehors. Les points de vue de l'une et de l'autre, de l'une qui se fonde sur l'autorité de la raison, de l'autre qui part du sentiment de la faiblesse humaine, sont tellement contradictoires, ce sont deux voies si différentes, qu'il est inutile et insensé de chercher à les concilier sur des points particuliers.

Le christianisme pourtant ne rompt pas avec la raison humaine, lorsque celle-ci s'attache à ce qu'elle a reconnu comme digne de foi, et cherche à se développer dans un esprit religieux. Il a avec elle dans le domaine des expériences des points communs sur la question de l'organisation, du désordre, des souffrances, de la vie, etc. Quand cette raison recherche la vérité non pour saisir une abstraction mais à cause de sa puissance rédemptrice, parce que la posséder c'est participer à la vie supérieure, le christianisme, qui veut conduire là, ne peut l'abandonner. La science de la foi expose ces idées communes et montre à la raison comment elles se ramènent à leur principe dans le christianisme.

D'après ce que nous avons dit on peut déduire que la science de la foi porte en soi son *apologétique*, son contenu doit se justifier par lui-même. L'apologétique se donne pour tâche de justifier l'essence du christianisme et d'établir qu'il est la vérité. En se posant en science indépendante elle méconnaît le caractère propre du christianisme. Ou bien elle donnera des preuves en dehors du christianisme, et elle n'est plus adéquate au chris-

tianisme et n'y conduit pas, ou bien elle embrasse le contenu même du christianisme et anticipe sur la science de la foi. On a voulu distinguer dans le christianisme ce qui est enseignement et ce qui est fait, ce qui est « idéel » et ce qui est « réel; » on donne comme tâche à la dogmatique d'établir le christianisme « idéellement » en exposant ses doctrines et à l'apologétique de l'établir « réellement » en exposant les faits[1]. Mais on doit avouer que dans le christianisme l'enseignement se présente toujours sous forme de fait historique, et il faut renoncer à séparer deux éléments qui sont fondamentalement unis. Puis, comme l'apologétique a besoin pour considérer les faits d'idées et de points de vue qui sortent des entrailles mêmes du christianisme, on est obligé de dire que l'on mettra dans la dogmatique ce qui est plutôt enseignement et dans l'apologétique ce qui est plutôt fait historique, on n'a plus de distinction scientifique. Enfin l'apologétique, en considèrant les faits pour conduire de là aux idées, entreprend une tâche impossible, car tant qu'un homme n'est pas d'abord persuadé de la vérité du christianisme, il ne voit dans la construction historique qu'on lui présente qu'un jeu d'hypothèses, et par conséquent dans les effets du christianisme que de pures folies. L'apologétique croit mieux réussir en se plaçant sur le terrain de la religion prise dans son ensemble, elle cherche la conception religieuse universelle et montre qu'elle se trouve réalisée dans le christianisme; mais non, le chrétien et le non-chrétien ont ici chacun un point de vue différent: le premier, par exemple, partant de l'idée de chute, trouve dans le domaine des religions quelques restes de vérité à peine reconnaissables; l'autre, laissant de côté cette idée, voit dans les diverses religions des degrés inférieurs de la véritable. Qu'est-ce, après tout, qu'une démonstration du christianisme qui ne repose que sur des dates historiques? où commencera-t-elle? où finira-t-elle? Cette méthode jette beaucoup de lumière, elle est une satisfaction donnée au besoin scientifique, mais elle ne fonde pas la foi vivante. L'apologétique demande que l'élève ait déjà quelque dis-

[1] K. H. Sack, *Christliche Apologetik.*

position favorable au christianisme, mais c'est une pétition de principes, car c'est justement son œuvre que d'inspirer ces dispositions.

Nous concluons donc : la science de la foi doit laisser son contenu se prouver lui-même. Une apologétique indépendante ne peut se constituer qu'en prenant pour tâche unique de défendre scientifiquement les Ecritures.

La *dogmatique* ordinaire prend pour base dans sa tractation ou des données philosophiques, ou des données ecclésiastiques (confessions de foi), ou les unes et les autres. Le contenu de la foi est élaboré suivant les lois des principes philosophiques et des formules ecclésiastiques. On ne considère pas alors le christianisme biblique comme la vérité accomplie et sous sa dernière forme, on est obligé d'y voir le premier pas d'un développement dans lequel il doit se perfectionner ; aussi pendant qu'on appelle pompeusement la Bible la ***norma normans***, on la traite comme ***norma normanda***, en y ajoutant la conscience chrétienne et la tradition sous le nom de témoignage du Saint-Esprit. La Bible n'est plus la Parole de Dieu créatrice et législatrice suprême, c'est un matériel utile que l'on exploite dans des sens divers. On arrive à posséder un abrégé de l'histoire des dogmes ou une collection de vues philosophiques et ecclésiastiques plus ou moins individuelles ; mais ce n'est plus de la science.

Dès lors, l'influence de la dogmatique sur le christianisme pratique est nulle ; la dogmatique est sans force, elle ne donne aucun capital solide de vérité. La théologie ne devrait pourtant pas oublier les luttes de la vie, les erreurs du monde que l'élève rencontre partout et dont il doit triompher ; elle ne doit pas se borner à donner une science abstraite ou à répondre aux nécessités du moment, mais elle doit être la servante, l'intermédiaire de la vie divine. Or elle ne trouve cette puissance qu'en pénétrant profondément dans l'organisme original du christianisme, où la vérité divine se montre comme une puissance d'illumination et de vie. Il est essentiel, avant d'aborder le labyrinthe des dogmes, de se familiariser avec la forme originale de la Bible ; c'est le seul moyen d'échapper

à la foi d'autorité, et de posséder des fondements et une orientation propres à l'objet qu'on expose. C'est ce que beaucoup de dogmaticiens ont oublié.

Science de la foi chrétienne.

INTRODUCTION.

Notre tâche consiste à saisir la science de la foi chrétienne dans l'Ecriture même, dans son principe et son organisme. On se montre défiant à l'égard de ce procédé et l'on craint qu'il ne conduise à mélanger aux éléments de cette science des pensées humaines. Mais si ce danger est quelque part, c'est avant tout dans la forme autoritaire traditionnelle. D'ailleurs plus le croyant se sera nourri de l'Ecriture, moins ce danger sera à craindre et plus il sera près de voir se réaliser pour lui la promesse d'arriver à cette vérité qui affranchit.

Nous avons à examiner dans l'introduction les points suivants:

1° Qu'est-ce que le christianisme? son essence;
2° Ses sources;
3° Les lois de sa connaissance;
4° Comment l'exposer scientifiquement?

Ier POINT. L'ESSENCE DU CHRISTIANISME.

L'ancienne dogmatique le définissait: *ratio colendi Deum*, et le plaçait dans le domaine de la religion. C'était prendre, pour définir le christianisme, des termes qui lui sont étrangers. — Plus tard, et appuyant sur le but du christianisme, on y a vu la *ré-union* de l'homme avec Dieu, conditionnée subjectivement par la foi et l'amour, et objectivement par la parole écrite de Dieu: une révélation de salut. Sans doute le christianisme se donne pour une révélation de salut, mais ce qu'il est réelle-

[1] Les deux premiers points seulement sont traités; le troisième a été étudié dans les Prolegomènes.

ment, ce qui fait le fond de cette *ré-union*, ce qui est l'essence même du salut et qui n'est pas seulement individuel mais universel, cette conception du christianisme ne le renferme pas. Cette dogmatique ne saisit pas le principe par lequel le christianisme veut être le royaume des cieux. — Cette dogmatique avait fait de la Parole de Dieu une puissance, le supranaturalisme s'habitua à y voir avant tout une doctrine. Quelques hommes de cette école virent dans le christianisme une institution divine pour le salut des hommes par l'obéissance en Christ. Mais cette définition oublie que le christianisme peut exister en dehors de la foi à ses doctrines et de l'obéissance à Jésus-Christ et indépendamment de l'église. — Ces différents points de vue ne parviennent pas à saisir le principe vital du christianisme; cependant ils témoignent de l'intention et du besoin de comprendre le christianisme comme esprit et vie selon 2 Cor. III, 6-8; 1 Jean I, 2; III, 1-4; V, 11. C'est avec raison qu'on l'a défini ainsi; c'est bien le prendre dans son essence; mais on se demande : cet esprit et cette vie sont-ils identiques avec la vie et l'esprit du monde ou bien ont-ils quelque chose de particulier ?

Or, c'est se mettre en contradiction directe avec le christianisme que de le placer sur le terrain ordinaire de l'esprit et de la vie et de voir en lui une espèce dans le genre. Il se place lui-même en opposition avec la vie ordinaire du monde. Il n'appartient pas au monde ; il n'en vient pas. Qui es-tu ? peut-on lui demander alors, et quelle est cette vie ? Et l'on en vient à penser qu'il existe une économie de l'esprit et de la vie supérieure à l'économie de ce monde. C'est elle que prétend être le christianisme quand il se donne pour le royaume des cieux ; βασιλεία τῶν οὐρανῶν ne désignant nullement l'état idéal des chrétiens, mais un royaume qui existait déjà par lui-même, ἐν τοῖς οὐρανοῖς, qui n'est apparu qu'avec le christianisme, qui se manifeste dans l'église et qui n'apparaîtra complétement qu'à la fin du monde (Math. XXV, 34-46 ; 2 Pier. I, 4 ; Héb. XII, 28 ; Philip. III, 14-20), qui ainsi n'est pas seulement anti-mondain mais supra-mondain. De plus, sans cesser d'être *au-dessus* du monde et *opposé* au monde, le christianisme est *dans*

le monde, se formant un monde particulier et réalisant non-seulement l'alliance de l'homme avec Dieu, mais de tout avec Dieu. Et cela il le fait par lui-même.

La nouvelle théologie oublie ces données fondamentales du christianisme ou du moins ne leur accorde pas assez d'importance. Pour elle, l'esprit est quelque chose d'intérieur, elle le conçoit psychologiquement, c'est la raison, la conscience, le sentiment, la pensée, et par conséquent elle ne peut concevoir la vie spirituelle que comme un état et un état de l'individu qui se manifeste dans l'histoire par des faits et des institutions. Elle est conduite à faire de la vie spirituelle chrétienne une vie psychologique, et à n'accorder de réalité et de vie au christianisme qu'autant qu'il se manifeste par des faits historiques et des institutions.

Pour nous, voici la route que nous suivrons. Nous laisserons parler le christianisme originel lui-même, pour qu'il nous dise ce qu'il est et ce qu'il vaut.

Est-il, comme il le dit, la religion absolue, on ne peut le déduire d'aucune religion, ce sont les autres religions qui doivent sortir de lui. S'il pouvait être tiré du domaine religieux général, il lui appartiendrait par son essence ; or il se donne comme essentiellement nouveau, καινὴ κτίσις ; non qu'il ne veuille avoir aucun point commun avec le domaine religieux général, mais par ce qu'il ne se rattache pas à ce qui l'a précédé.

Le christianisme se donne comme d'accord avec un γνωστὸν τοῦ θεοῦ, φανερὸν ἐν ἀνθρώπῳ (Rom. I, 15) que l'homme a méconnu, puis avec une révélation préparatoire, avec l'Ancien Testament, et d'autre part comme en contradiction avec toute autre espèce de religion qu'il considère comme πλάνη et ψεῦδος. C'est à ces deux points de vue que le christianisme se donne à connaître et se pose comme λόγος ἀληθείας.

Nous aurons donc pour saisir sa pensée à parler:

§ 1. De la religion et de la révélation en général ;

§ 2. Du développement de la vraie et de la fausse religion ;

§ 3. De la révélation particulière ;

§ 4. De son développement historique ;

§ 5. De son accomplissement, c'est-à-dire du christianisme.

§ 1. RELIGION ET RÉVÉLATION EN GÉNÉRAL.

Le mot de religion désigne un rapport personnel avec Dieu.

Quant à la nature de ce rapport, l'étymologie ne dit rien de certain ; elle est douteuse et d'ailleurs ce que nous cherchons c'est l'idée du christianisme lui-même sur ce sujet. — En tant que rapport de l'homme avec Dieu la religion est intimement unie à la vie, elle est influencée par elle, et elle agit sur elle ; on ne peut donc saisir son essence par une abstraction. L'homme actuel est pécheur, sa religion est influencée par le péché ; la religion d'un homme sans péché serait tout autre, ce serait la vue de Dieu. Aussi l'enseignement évangélique ne donne de la religion aucune formule abstraite. Il la fait connaître dans le domaine de la vie pratique par des types de vie religieuse, et comme d'autre part notre activité spirituelle saisit l'Ecriture dans son principe, nous savons par là ce que c'est que l'essence de la religion.

La Bible ne considère pas le péché comme primitif chez l'homme. Elle parle d'un état où il n'existait pas et où la religion avait toute sa place ; mais elle en parle comme d'un état disparu depuis longtemps, et elle ne cesse de représenter les religions postérieures à ce moment comme ayant transigé avec le péché.

Or si l'on ne peut concevoir la religion aujourd'hui sans penser au péché, on peut encore moins concevoir que la religion soit demeurée ferme en face de cet ennemi. Le péché a sur elle une puissance destructrice et quand, aussi haut que remontent nos connaissances, on le voit l'exerçant sur elle, on s'étonne que la religion se soit fait sa place et qu'elle demeure victorieuse des victoires de l'incrédulité. C'est la preuve qu'elle appartient à un domaine bien intime de la vie.

A. *Origine et cause de la religion.*

Le christianisme fait remonter la religion à la révélation. (Rom. I, 19.) Il affirme une révélation psychologique primitive,

par l'esprit de Dieu donné à l'homme, et en raison de laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu, est de parenté divine et devient maître de la nature. (Gen. I, 26-28; Act. XVII, 29.) A cela s'ajoutent des révélations immédiates, des communications de Dieu parlant et visible. En sorte que les éléments de la parenté divine se développent dans l'homme sous une direction positive. La révélation est encore extérieure pendant les premières époques historiques, avant la dispersion du genre humain dans laquelle l'idée de Dieu se brisa. Avant ce moment il y avait un fond commun de vérité primitive solidement établi.

Le christianisme affirme ce que les recherches historiques font supposer. C'est ce fait qui explique la résistance de la religion à l'action dissolvante du péché.

Comment la révélation divine après la fin de la religion primitive se continua-t-elle dans le paganisme?

a) Act. XIV, 16 rappelle que Dieu ne s'est jamais laissé sans révélation à aucun peuple, preuves en soient: l'abondance des biens et leur répartition selon les lois de la nature. Cette distribution de bénédictions répondant aux besoins du corps, ces phénomènes naturels, utiles, avantageux, poussent l'homme à reconnaître un Dieu *bon*, et, d'autre part, ces faits dans leur régularité, cette immuabilité dans l'activité de la nature, le conduisent à voir en Dieu un *ordonnateur*, et il arrive ainsi à concevoir un esprit ordonnateur et bon. Il y a dans l'homme un sens spécial pour saisir ces choses (preuve en est le mot ἀμάρτυρος), sans lequel il n'y aurait pas plus de conception religieuse qu'il n'y a de conception intellectuelle sans intelligence. La vue de ces bienfaits établit entre Dieu et l'homme un rapport d'amour et de reconnaissance et le conduit ainsi à Dieu.

b) La nature présente en outre un côté effrayant par le mal qui y règne. C'est ce qui donne au rapport de l'homme avec Dieu un caractère de sérieux moral. (Rom. I, 18; Ps. XC.) Les horreurs de la nature frappent l'homme et lui inspirent l'idée de la culpabilité et de l'expiation. Elles lui apparaissent si vivement comme des signes de la colère de Dieu que l'homme

cultivé ne peut complétement échapper à cette impression. L'homme reconnaît un *juge* personnel.

c) A cela s'ajoute comme troisième élément le développement naturel du genre humain, tel qu'il est exposé par St. Paul (Act. XVII, 26), comme conduisant à Dieu, à la connaissance d'un souverain maître. De ce passage découle l'unité du genre humain, l'origine commune et la marque de famille. Mais, à côté de cette unité, il faut reconnaître la variété, les divisions, les nationalités, les histoires (Deut. II, 5-7; Ps. LXXIV, 17; Prov. VIII, 15.); or s'il y a dans ces variations quelque chose qui est dû à l'arbitraire des peuples eux-mêmes, il y a aussi une histoire, des changements, des différences qui dépendent de lois invariables. Le paganisme avait déjà découvert l'œuvre de cette puissance intelligente dans les conditions mises par la nature au développement des peuples. Il avait reconnu une puissance qui ne reste pas inactive à regarder passer le mouvement, mais qui s'y mêle, qui donne aux efforts volontaires des hommes leurs conséquences fixées, qui, pour le bonheur ou le malheur des peuples, leur a assigné telle organisation, telle destinée et qui a harmonisé le climat avec les facultés intellectuelles et morales. On se demande quelle est cette puissance qui prévoit nos bons et nos mauvais instincts, nous accompagne de ses bénédictions ou de ses châtiments et qui accorde les faits historiques avec l'état moral; puissance tellement fidèle à ses lois qu'on peut étudier son action, qu'on peut, partant des conditions géographiques, prévoir certains faits généraux, et d'autre part si variée dans ses manifestations, que l'on doit attendre l'événement qui souvent est un accident, avant de rien pouvoir enregistrer de certain. L'homme est conduit à reconnaître une intelligence souveraine, une loi et une force intelligente, la *souveraine sagesse.*

d) Avant que l'homme ait pleine conscience de lui-même, ces faits saisissent son cœur; ils atteignent toutes les parties de sa vie spirituelle, sentiment, volonté, raison, mais dans leur centre, leur foyer, de telle sorte que l'homme se sent poussé à entrer avec cette puissance dans des rapports personnels, et cela non par un effort scientifique, mais seulement par le déve-

loppement de sa conscience intime. De ce fait que cette puissance souveraine saisit l'homme dans sa personnalité la plus intime, il résulte que l'homme la conçoit comme *conscience personnelle*, et lui attribue la vie, sous la forme la plus haute qu'il trouve en lui-même.

Quant aux rapports plus intimes de ces faits avec la connaissance de Dieu, on peut remarquer :

a) Ces expériences ne produisent pas immédiatement la religion. L'Ecriture n'y voit que des témoignages.

b) Ce n'est pas par la démonstration que l'homme est conduit à Dieu ; la preuve syllogistique n'établit aucun rapport moral. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont après tout que l'expression philosophique des témoignages extérieurs. L'Ecriture ne se sert jamais de ces témoignages pour prouver Dieu, mais seulement pour éveiller et développer le sentiment religieux qui doit exister déjà. Celui qui repousse ces témoignages a besoin d'une éducation de Dieu pour se retrouver dans l'état normal. (Ps. XXXII, 8.) C'est un πρωτὸν ψεῦδος qui a conduit la scolastique de tous les temps à la démonstration d'Anselme, et a fait traiter Dieu comme une simple conception de l'esprit. Le vrai chemin est celui de l'intuition. (Rom. I, 20.) La scolastique ne peut pas reconnaître comme appartenant à Dieu la sagesse, la bonté qui sont dans le monde, car Dieu n'est pas pour elle le seul bon et le seul sage; par contre, d'après la Bible et son point de vue, toute sagesse, toute bonté, toute force qui résident dans le monde sont l'essence divine, la puissance divine même ; elle voit la puissance absolue et la divinité là où l'incrédule ne voit qu'une force naturelle et ne saisit qu'une idée. Le monde avec sa sagesse et sa puissance ne lui apparaît pas comme quelque chose d'indépendant en face de quoi on puisse concevoir un Dieu bon aussi et puissant, et la question de savoir si Dieu existe trouve aussi peu sa place dans la Bible, que celle de savoir si le monde existe.

Enfin, troisième différence entre la théologie de l'Ecriture et celle de l'école, l'Ecriture ne prétend pas avoir établi par ces témoignages Dieu dans son être intime, mais seule-

ment son être tel qu'il apparaît dans le monde. Cette essence et ces manifestations ne sont pas extérieures l'une à l'autre; seulement l'Etre divin ne s'épuise pas dans cette immanence de manière qu'il ne reste rien de lui en dehors du monde. Il y a en lui des éléments qui seront connus par une révélation postérieure et des éléments qui ne seront jamais connus.

B. *Conditions internes de la révélation.*

Cette force invisible ne se révèle pas seulement par une vue extérieure du monde; elle est en relation avec une activité de l'esprit un νοεῖν. Les ποιήματα divins n'apparaissent tels à l'homme que parce qu'ils éveillent le νοῦς humain et en tant que le νοῦς les conçoit et en fait des νοούμενα, en agissant sur eux. Cela présuppose une organisation particulière de notre être.

a) Act. XVII, 27. ss. Dieu est près de chacun et si près que c'est en Lui que nous avons le mouvement et l'être. Tout notre développement s'opère en lui, notre personnalité dépend de Lui. De là la conscience persistante même chez les païens d'une parenté originelle avec Dieu. La notion de la connaissance de Dieu sort de notre propre connaissance de nous-mêmes.

b) Rom. VII, 22-25; II, 14, ss. Ces passages parlent d'une νόμος θεοῦ, possession naturelle de l'homme, conduisant à un δουλεύειν et qui se retrouve également chez les païens. Rom. I, 8, parle d'une « vérité » toujours présente à l'homme, qui doit être pour lui une révélation de Dieu et qu'il ne repousse qu'en tombant dans l'ἀσέβεια. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les expresssions johanniques: « être de la vérité. » D'après Rom. I, 32, l'homme a la notion naturelle d'un « droit de Dieu » qu'il faut méconnaître pour marcher à l'ἀδικία.—Ainsi, vérité et droit, deux éléments qui nous obligent intérieurement et qui constituent la puissance de la loi divine sur nous. Ils se trouvent chez tout homme; seulement l'homme religieux les prend pour ce qu'ils sont et leur attribue leur vraie valeur, l'irréligieux les regarde comme chose morte. Ces deux éléments se présentent à notre volonté sous une forme per-

sonnelle, comme une volonté supérieure, immanente, d'où naît un rapport personnel et la conscience d'un législateur, d'un juge, d'un seigneur.

Il faut remarquer qu'ici, pas plus que dans le domaine extérieur, ce n'est la conscience de Dieu qui est donnée immédiatement, mais bien des faits qui conduisent à reconnaître un Dieu. L'homme doit « chercher » Dieu.

Maintenant, d'où viennent au νοῦς ces éléments avec leur puissance? où est leur siége? il n'est ni dans la pensée de l'homme, ni dans sa volonté; l'une et l'autre peuvent faire opposition à ces influences. Rom. II, 15 répond à cette question : dans le cœur, ἐν ταῖς καρδίαις γραπτόν. Le τὸ ἔργον τοῦ νόμου indique une œuvre, une fonction. La loi de Dieu fonctionne comme un organisme dans le cœur, comme une force qui oblige en tant qu'elle rencontre une conscience (*Grundbewusstsein*) συνείδησις, qui lui correspond [1].

d) Quels sont les rapports entre la conscience, la raison, le cœur (*Gewissen*, *Vernunft*, *Herz*)? Le cœur est le foyer de toute vie anthropologique. La conscience et la raison sont deux formes coordonnées de la vie du cœur, elles sont dans un rapport organique que l'expérience manifeste; la conscience se réfléchit immédiatement dans la raison par une suite de jugements dont elle peut poursuivre et persécuter l'homme malgré lui; la raison se réfléchit dans la conscience et forme une bonne, une saine ou une mauvaise conscience. Quelle est la différence de la conscience et de la raison dans leurs rapports avec le cœur? Dans la première, le cœur déploie sa force de concentration; dans la seconde sa force d'expansion. — Le cœur étant replié sur lui-même dans la conscience, la volonté divine se montre à lui comme une loi fondamentale, le divin s'exprime de manière à être entendu, c'est-à-dire de manière que la raison soit atteinte. Si le cœur, acceptant cette parole, la saisit par

[1] Il faut entendre par ce mot de conscience autre chose que la simple conscience morale. Dans notre mot de conscience (*Gewissen*), nous oublions la connaissance (*Wissen*) Cette connaissance n'est pas celle de la raison; elle est inconditionnelle, primitive. La conscience ici est une conscience intime d'une *Bewusstsein* morale et religieuse.

un-acte intellectuel, si le νοῦς s'allie à la conscience, alors, la loi, la parole divine entre dans le νοῦς comme pensée absolue, indiscutable, c'est un concept religieux, une vérité acquise, une propriété spirituelle. D'autre part, le νοῦς saisit les phénomènes du monde extérieur que nous avons indiqués plus haut, ces faits qui parlent à la conscience; ainsi se complète le rapport des deux éléments. La conscience acquiert par là une puissance toujours plus grande pour connaître les choses spirituelles et la raison apprend à son tour à saisir les faits de la nature par leur côté divin.

C'est le point de départ de la religion.

C. *Développement interne et formation de la religion.*

D'après ce que nous venons de voir, ce développement a deux facteurs : d'un côté un témoignage intérieur de Dieu, qui a pour siége la conscience; d'un autre côté, l'activité spirituelle de l'homme répondant à ce témoignage et tendant à se l'approprier.

1° *La foi, principe de la vie religieuse.* Le point de départ est une alliance, une pénétration réciproque de la conscience et de la raison. Les données objectives de la conscience doivent, par une sorte d'intussusception, devenir subjectives et librement appropriées. En vertu de la relation organique de la conscience et de la raison dans le cœur, la loi divine qui fonctionne comme un organisme dans le cœur n'est pas étrangère à la raison, elle se présente à elle comme vérité et droit.

La raison a ainsi et par avance dans sa nature des éléments moraux et religieux qui constituent une disposition, non une obligation absolue, ce qui serait contraire au principe spirituel, une disposition à accepter cette loi. La raison se trouve ainsi toute pénétrée de pensée religieuse ; elle ne peut s'en défaire qu'en cherchant à détruire cette première empreinte. Peut-on donner à ce « moment » le nom de « sentiment, » non dans le sens de cet acte de l'âme, parallèle à la pensée et à la volonté, mais dans celui de sentiment raisonnable (*Vernunftgefühl*), en

tant qu'il s'impose à la raison, sentiment de dépendance éprouvé par la raison, et peut-on voir ainsi dans le sentiment de dépendance le principe de la vie religieuse? Non : *a*) Ce sentiment de dépendance n'est pas propre uniquement à la vie religieuse; l'esthétique, la morale, la logique le connaissent également. — *b*) En représentant le sentiment religieux comme un sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu, je n'exprime que l'impression faite sur moi et non le fait par lequel je me soumets aux lois religieuses, fait qui décide de ma piété. — *c*) Je n'exprime pas par là ce que les données religieuses ont déjà et par elles-mêmes produit en moi, même avant que je les acceptasse. Tant que je n'aurais d'elles que le sentiment, ma raison ne serait pas obligée envers elles. S'il en est autrement, c'est qu'elles ont pénétré ma pensée et ma volonté et obtenu l'assentiment de ma raison. — *d*) Enfin cette expression est complétement étrangère au langage biblique; on ne saurait l'employer sans altérer la pensée de l'Ecriture.

En partant de l'idée biblique de la conscience, nous ne pouvons pas dire non plus que la conscience est le principe de la religion. Il faut y ajouter la raison; la conscience est seulement la condition objective de la religion. Le principe de la religion est le cœur en tant que union de la conscience et de la raison. Il existe une double union de ces deux éléments : une union objective dans notre organisme, et une union subjective, libre et personnelle. D'après la première, ma raison se trouve unie avec ma conscience dans son essence même. Cependant je ne suis pas encore consciencieux. La première condition de la vie religieuse est que ma raison s'unisse activement, volontairement à ma conscience, qu'ainsi je pense, je veuille consciencieusement. Le point de départ de la vie religieuse est donc un acte spécial de la raison par lequel elle se soumet à la vérité. Cet acte est, d'après la Bible, la *foi*. La foi est la forme essentielle de la vie religieuse.

2° *Les moments de la foi.* — C'est donc dans le cœur que se forme la foi (Luc XXIV, 25, 32; Hébr. III, 12; Rom. X, 9, 10; Act. VIII, 37; Mich. XI, 23) et l'incrédulité vient d'un vice du

νοῦς et de la συνείδησις. (Tite I, 15.) La foi est le produit et l'état du cœur dans lequel la conscience, organe du témoignage divin, et la raison organe de la pensée et de la volonté sont unis. Elle présuppose donc :

a) Un témoignage divin exprimé clairement, exposé d'une manière saisissable. (Jean XII, 38; Rom. X, 14, 15; Jean VI, 45, 44, 45, 65.) Le contenu de la foi dépend du contenu du témoignage. La foi repose sur une activité divine dont le témoignage s'adresse à tout homme, dans son cœur, par sa conscience[1].

b) La foi présuppose un νοεῖν, une activité intellectuelle dépendant de la volonté de l'homme. Dans Jean VI, 45, cette activité est représentée comme un μανθάνειν; apprendre, c'est exercer son activité intellectuelle sur ce qu'on a reçu. Le νοεῖν est indispensable vis-à-vis des témoignages spéciaux de Dieu. (Jean XII, 39.) La foi est représentée comme impossible lorsqu'elle manque du νοεῖν τῇ καρδίᾳ. (Math. XVI, 8, 9.) — Cette activité est désignée aussi comme un συνιέναι. (Math. XIII, 15 ; Luc VIII, 10.) Or, συνιέναι, d'après le contexte, signifie : « saisir moralement et intellectuellement et conserver; » c'est par le συνιέναι que le divin est approprié et devient agissant. La foi se forme donc par le concours de deux facteurs : témoignage divin de la conscience et activité humaine par le νοεῖν.

3° *Quelle est l'essence de la foi?* l'élément objectif qui la détermine et l'élément subjectif qui y est déterminé s'unissent dans la foi. C'est ce qu'exprime le mot de πίστις, de πείθω qui signifie « pousser à ..... par une représentation, une exposition. » Philologiquement, la foi est une disposition de l'âme produite par une cause objective. Nous trouvons dans Hébr. XI, 1, une définition de la foi qu'il faut étudier : *a*) ὑπόστασις, qui est le fondement de la foi au point de vue psychologique, a un sens passif : un fonds sur lequel on peut s'établir, la substance en soi (2 Cor. IX, 4; XI, 17; Hébr. I, 3), et un sens actif : la possession d'une chose en soi, par opposition à ἀπόστασις; en somme, un état durable de l'âme conditionné par quelque chose qui est donné

[1] Voyez encore Jean VII, 17, VIII, 47; Luc IV, 6; Jean XVIII, 37; Jean. III, 21.

dans son essence. Πράγματα ἐλπιζόμενα, ce qu'on espère est toujours bon et à venir, on peut donc traduire par biens futurs, biens éternels. La foi est une possession anticipée de ces biens, c'est quelque chose de présent, mais qui ne trouvera son accomplissement (τέλος) que dans l'avenir. (Hébr. III, 14.) La foi n'a donc pas pour objectif les biens finis de ce monde, mais les biens éternels qui l'attirent. C'est là le caractère de la foi religieuse sous ses diverses formes, impressions, expériences, aspirations, tout a trait à une vie qui dépasse la vie journalière; la foi est le sens et le besoin de l'éternité. Là où est ce sens et ce besoin, là est la foi au sens général du mot. Celui qui le possède est candidat au royaume de Dieu.

b) Ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Ces deux derniers mots forment le corrélatif de τὰ αἰώνια dans 2 Cor. IV, 18 et dans Rom. VIII, 24, 25, ils sont rapprochés de τὰ ἐλπιζόμενα. Il ne faut pas les en séparer ici, l'expression τά οὐ βλεπόμενα renferme de plus que ἐλπιζόμενα les choses mystérieuses et effrayantes. La foi dépasse le temps et l'espace, l'histoire et la nature, son objet est au-dessus du monde, bien qu'il se trouve dans le monde comme arrière-fond. — Ἔλεγχος introduit dans la conception de la foi un élément pédagogique, c'est traduire ce mot d'une manière superficielle que de le rendre par « persuasion. » 2 Tim. III, 16 et ailleurs, il est employé pour « direction, conduite, correction, discipline »; chez les philosophes grecs, jamais comme « preuve ou démonstration », mais comme « réfutation, redressement. » Ἐλέγχειν c'est faire non une simple exposition, mais une exposition qui fait honte. (Jean VII, 20; Eph. V, 11, 13.) Il ne faut donc pas traduire par « persuasion, » mais par « instruction, manifestation » avec un sens pédagogique, éducatif. L'invisible n'est pas seulement dans la foi l'hypostase de ce qu'on espère, mais il possède une force propre d'éducation. La foi le conçoit non-seulement comme fondement de son espérance et doué d'une puissance attractive, mais comme agissant sur l'homme pour l'instruire,

[1] Comp. Beck, *Leitfaden*, vol. 2. Bibeltext pag. 15-3. « Hebr. XI, 1. (Nach dem Grundtext) Glaube ist Grundlage des Gehofften (der Glaube legt es zu Grund und er steht darin), Zucht von dem das man nicht sieht. »

lui donner des lois, le convaincre de péché, le corriger. C'est ainsi que la foi pénètre dans le domaine moral et que, dans l'essence de la foi religieuse, le péché apparaît comme attaché à l'homme.

Conclusions.

1° La foi est et possède quelque chose de réel en soi ; ce n'est pas un simple rapport de connaissance avec un objet ; par elle l'homme est intimement uni avec cet objet qui devient principe de vie spirituelle. Cet objet qui n'est pas une idée, mais des πράγματα est pour elle une ὑπόστασις et un ἔλεγχος.

La foi n'est donc pas une somme de sentiments et d'idées, pas plus qu'une activité pratique ; tout cela est l'œuvre de la foi, la foi agissante ; elle est quelque chose de plus profond. Elle n'est pas non plus confiance ou obéissance, c'est là non son essence, mais son expression psychologique.

2° D'après cette conception biblique, l'homme trouve encore en lui deux éléments : un élément attractif, édifiant, qui l'élève, un élément qui le domine et l'assujettit, un souverain bien qu'il espère et une souveraine loi qu'il doit suivre ; l'expérience individuelle comme l'histoire prouvent cette vérité. Dans l'état de déchéance de l'humanité, il lui faut un moyen de relèvement et un guide disciplinaire, des promesses et des conditions. — Le sentiment de dépendance dont la nouvelle théologie fait l'essence de la foi et de la religion est trop indéterminé. Cette théorie fait passer l'élément édifiant au second plan, tandis que la Bible le met au premier. Le sentiment de dépendance rapproche l'homme de l'animal ; la Bible, en appuyant sur l'espérance dont elle fait le point de départ du développement religieux, touche à la différence essentielle entre eux. C'est l'espérance des biens invisibles qui fait à l'homme sa libre personnalité. Il sait que le supranaturel, le monde invisible lui appartient et qu'il est son but en raison de sa ressemblance divine ; c'est là-dessus que repose le devoir de le poursuivre. Dans la théorie que nous combattons, le caractère de l'élément divin est également défectueux. On peut aussi se sentir dépendant du monde, le concevoir

comme une force absolue et souveraine, et identifier ainsi l'être souverain avec la nature. Le paganisme se trouverait justifié. Mais non, l'homme porte dans son essence même un trait qui le conduit à quelque chose de supérieur au monde. Ces deux éléments de la foi la distinguent de tout naturalisme, même du plus philosophique et du plus artistique. Il ne peut être pour elle qu'une chute.

3º A ce moment l'objet de la foi n'a encore aucune forme précise. La foi ne présuppose donc pas une connaissance exacte de Dieu. Elle ne connait que des *πράγματα*, des *ἄωρατα τοῦ Θεοῦ* (Rom. VIII); le reste, les conceptions,les maximes, etc., sont le produit de son développement et vient après.

L'homme est religieux, pieux, s'il se laisse édifier, s'il se laisse porter vers ce quelque chose de supramondain, s'il s'incline devant lui comme devant sa loi. Quand même il n'aurait pas sous les yeux une conception précise de Dieu, il y a dans cet acte l'essence de l'union avec Dieu, bien et puissance suprêmes. L'homme est alors apte à se développer dans la connaissance de Dieu.

4º Qu'y a-t-il d'objectif dans le sentiment religieux? Indépendamment des manifestations objectives qui constituent les révélations, il y a, dans la foi, telle que nous l'avons définie, un trait d'objectivité. L'homme sent quelque chose d'objectif derrière cette force d'attraction et cette puissance d'éducation, de même qu'en dehors de lui et toujours dans le domaine religieux il reconnaît quelque chose d'objectif derrière les forces qui président à la nature et à l'histoire. La présence de cet élément objectif « interne » rend la pensée et la volonté responsables vis-à-vis du supramondain, lors même qu'il ne se présente pas à elle sous forme précise de maxime et de lois. Remarquons :

a) L'élément objectif n'est pas séparé de l'élément subjectif comme quelque chose d'extérieur, ni dépendant absolument du sujet comme complétement intérieur. La subjectivité humaine serait essentiellement différente de ce qu'elle est si ce rapport avec le supramondain n'était pas une condition de notre être,

s'il n'était immanent en nous ; c'est là-dessus que repose la nécessité de la religion pour l'homme, et c'est pour cela que le sentiment religieux le poursuit jusque dans l'athéisme où il se transforme en crainte de l'invisible.

b) Comment cette nécessité s'accorde-t-elle avec la liberté de l'homme ?

Le supramondain, étant immanent, n'agit pas du dehors comme quelque chose d'étranger. L'homme le trouvant en soi ne s'asservit pas en l'acceptant. C'est d'ailleurs par lui que nous possédons l'empire sur le monde et que nous acquérons l'affranchissement de la conscience.

D'ailleurs l'action du supramondain sur l'homme est de telle nature qu'elle accorde à la raison la liberté de devenir ou non son organe. L'homme a en soi la loi morale, mais qu'elle prenne de l'empire sur lui, c'est ce qui dépend de sa volonté. A chaque acte la loi supramondaine se présente et demande à être obéie, elle se soumet ainsi à la loi de la liberté.

Le supramondain ne demeure pas absolument passif en face des refus de soumission. Il se venge grâce à la conscience qui accuse ou approuve, spontanément, librement ; mais l'homme peut encore réagir contre cette réaction, la combattre par sa raison et s'endurcir.

Il peut même à force d'endurcissement étouffer la loi supramondaine par la voix de ses propres désirs, ensorte qu'elle n'agit plus sur sa pensée et sa volonté et ne les atteint plus que rarement. Par là l'homme perd sa liberté morale, il cesse de pouvoir se déterminer librement, il s'asservit aux forces naturelles. Il ne lui reste plus que sa liberté sous sa forme la plus basse, nommée encore faussement liberté de conscience et de jugement, l'arbitraire, dans l'exercice duquel la volonté n'agit pas conformément à ses lois fondamentales.

Si, par contre, la raison subjective s'unit au supramondain, cet élément la forme, et la liberté s'unissant avec la nécessité dans la conscience et la volonté, cette union constitue la vraie liberté morale, la liberté du caractère, de l'intelligence et du cœur.

5° La raison ne peut critiquer la révélation que si elle a ac-

cepté la révélation intérieure du supramondain. Ce n'est que dans ces conditions qu'elle comprend la révélation dans la nature et qu'elle y reconnaît des témoignages de l'activité divine; sans cela l'homme ne saurait pas davantage comprendre une révélation particulière. Sa raison infidèle à sa vraie nature, sa raison mondanisée, son νοεῖν qui n'a pas passé par un μετανοεῖν, sa déraison est incapable de juger le supramondain. Il ne pourra, en face d'une révélation particulière, que la dénaturer, ce qui est de la superstition, ou la nier, ce qui est de l'incrédulité.

(*A suivre.*)

M. Doret, pasteur.

BULLETIN

THÉOLOGIE.

FR. DELITZSCH. — L'APOLOGÉTIQUE SYSTÉMATIQUE DU CHRISTIANISME [1].

Le schisme qui se produit dans le domaine religieux et dont la gravité et la profondeur s'accusent tous les jours avec une énergie nouvelle, provoque chez les croyants le besoin de la défense de leur foi. L'opposition au christianisme se manifeste dans la littérature sans ménagement ni dissimulation ; elle se révèle dans nos temples par un nombre de bancs vides toujours plus considérable. C'est de ce point de vue et comme témoignage de l'état actuel des esprits que l'auteur du livre que nous annonçons passe en revue les ouvrages de MM. Colenso, Renan, Strauss, Schenkel, A. Schweitzer, en même temps que les conférences de M. Luthard.

« C'est avant tout, dit M. Delitzsch, le caractère le plus général du christianisme qu'il importe de défendre contre ses adversaires. Il existe une foi commune que partagent tous les vrais chrétiens, et dans laquelle ils s'unissent jusqu'au dernier souffle de leur vie. — Les opposants contre lesquels est dirigée notre apologétique ne sont pas des hérétiques, que leurs opinions particulières sur tel ou tel dogme n'empêchent pas de rester en communion avec l'église ; ce sont des hommes qui rejettent, en même temps que les faits du salut, les bases sur lesquelles ces faits reposent. »

A quelles conditions l'apologie du christianisme peut-elle constituer une science, la science apologétique ?

L'apologie est plus ancienne que l'apologétique. Si le moyen âge eut déjà ses apologètes, Raymond Martin et Thomas d'Aquin, ils ont été bien plus nombreux dans l'époque moderne, à dater de Vivès, Philippe Mornay, Hugo Grotius. Aujourd'hui il s'agit de construire

[1] *System der christlichen Apologetik*, von Franz Delitzsch. 1869. 1 vol. in-8 de 520 pag.

une science organique de la défense du christianisme. Le premier, Schleiermacher a établi que l'apologétique doit former une partie intégrante de la théologie. Malheureusement les éléments formels de sa théologie ne sont pas fondés dans la substance même du christianisme, et son apologétique n'est que le développement d'un certain nombre de principes théologiques. Aussi, C. H. Sack[1] a-t-il senti le besoin de compléter la pensée de son maître en se proposant pour but, en premier lieu, d'établir l'accord de l'idée chrétienne avec la nature religieuse de l'homme, et en second lieu, de montrer dans le christianisme la réalisation des idées religieuses communes à l'humanité entière. L'apologétique forme, d'après lui, la transition de la théologie à la philosophie, et, pour cette raison, elle doit être assignée à la théologie pratique.

Le but d'une apologétique scientifique, telle que la conçoit M. Delitzsch, consisterait à établir les rapports de l'homme avec Dieu en Jésus-Christ par l'intermédiaire de l'église, en même temps qu'à répandre le christianisme parmi ceux qui n'ont pas encore appris à le connaître. L'apologétique serait une science, sœur de celle de la mission et de la polémique. Ce n'est qu'à la condition de réduire les objets à l'essence du christianisme que l'apologie deviendra l'apologétique, c'est-à-dire la démonstration du christianisme en lui-même, et cela au moyen du triple *testimonium animæ, fidei historicæ, spiritus sancti.*

Il s'agit donc avant tout, — et c'est en effet l'objet de la première partie de l'apologétique de notre auteur, — d'examiner comment l'*idée chrétienne*, en tant qu'elle correspond à la conscience religieuse et morale de l'homme, peut se justifier contre le *panthéisme* ou tout autre point de vue analogue. Il importe pour cela de distinguer le *concept*, qui est une forme de la connaissance par laquelle les diverses parties sont ramenées à une unité intellectuelle, de l'*idée*, unité réelle découverte par l'esprit au fond des faits particuliers qui en sont les manifestations successives. Or, il n'y a de connaissance solide et féconde que celle dont les concepts auront été formés sur la base de l'idée. Le concept du christianisme devra donc être le résultat d'une étude qui en aura pénétré l'essence. Cette essence est la *communion produite par Christ entre l'homme et Dieu.* Telle est la réponse vraie au besoin religieux de l'humanité ; voilà ce qui fait du christianisme non une religion entre plusieurs autres, mais *la religion*, la seule digne de ce nom.

[1] *Christliche Apologetik*, von K. H. Sack. — 2. Ausg. 1841.

I. Ainsi déterminée, l'essence du christianisme implique d'abord *le caractère personnel du rapport de Dieu avec l'homme.*

1. La personnalité de Dieu est une base nécessaire du christianisme, un être impersonnel étant incapable d'amour. L'amour ne peut être attribué qu'à un être libre, ayant conscience de soi, se distinguant de l'objet de son amour et qui, tout en se donnant, n'en reste pas moins lui-même. D'un autre côté, le christianisme éclaire, fortifie et développe la conscience de la personnalité chez l'homme. A ceux qu'elle n'aurait pas commencé par convaincre de la personnalité de l'homme et du caractère personnel des rapports entre Dieu et l'humanité, l'apologétique n'a rien à dire. De ce point de vue le panthéisme n'est plus qu'un *théomonisme* et le matérialisme un *cosmomonisme,* aussi opposés l'un que l'autre à toute religion.

2. Le caractère de la personnalité dans les rapports de l'homme et de Dieu se démontrent en outre par *les religions des peuples.* En effet, comme le dit Cicéron (*De natura deorum* I, 17-44), ce qui est vrai pour tous a plus le droit de prétendre à être la vérité que ce que quelques-uns opposent à la croyance universelle. Dans la religion, sinon dans la philosophie des Chinois, perce la foi en une personnalité de Dieu. Ainsi encore dans la religion naturaliste des Védas, les hymnes adressés aux dieux supposent que ceux-ci sont des personnes. Un être impersonnel serait au-dessous de l'homme. Le bouddhisme lui-même n'a pas pu détruire entièrement le besoin de l'adoration d'un être personnel. Partout les idées auxquelles aboutit la spéculation tendent à revêtir la forme de la personnalité aussitôt qu'elle les envisagent au point de vue pratique et religieux.

3. L'idée de la personnalité se fonde enfin sur la *conscience humaine individuelle.* A ce sujet, notre auteur passe en revue les définitions de la raison de Kant, Jacobi, Herbart. Contre ce dernier, il soutient les facultés de l'âme. « La raison, comme principe libre, peut s'élever à la fois au-dessus du monde extérieur et au-dessus de son propre monde intérieur. Mais elle est incapable de comprendre le christianisme sans le concours de la volonté et du cœur. L'adhésion au christianisme n'est pas l'œuvre d'une conviction purement naturelle, mais celle d'une foi produite par Dieu. Cependant aucune conviction rationnelle du christianisme ne serait possible s'il ne s'établissait devant la raison par lui-même. » (Rom. I, 19 et 20 ; 1 Cor. I, 21 ; Ps. VIII, 4 ; comp. Aristote, *De mundo* VI, et Cicéron, *Tuscul.* I, 29.) L'homme a conscience de lui-même comme d'un être personnel, personnel et fini, et par là même il reconnait la personnalité absolue de Dieu. D'après Lichtenberg, la foi en Dieu est un instinct.

II. La seconde vérité fondamentale à établir contre la double erreur d'une matière incréée et d'une création éternelle est celle de la *création dans le temps*, la création contingente de l'homme d'abord, puis celle du monde qui l'entoure. « La réconciliation suppose une séparation antérieure ; or cette séparation doit avoir eu un commencement, et cela au début de l'histoire de l'humanité ; car autrement il y aurait eu des hommes qui n'auraient pas éprouvé le besoin de la réconciliation. La terre, assignée pour demeure à l'homme, est le centre du monde, non mathématiquement, mais *qualitativement*, au point de vue de la *dignité*. La thèse philosophique qui fait du monde une manifestation nécessaire de Dieu est contredite à la fois par une notion vraie de Dieu et par une notion vraie du monde. En effet, en ayant conscience de sa propre relativité, l'homme affirme aussi cette relativité de toute existence qui n'est pas Dieu. L'ensemble même, la totalité des êtres finis ne peut pas constituer quelque chose d'infini. Dieu est un être absolu par lui-même et non-seulement vis-à-vis du monde. Il n'est donc pas nécessaire qu'il ait créé le monde de toute éternité. Si l'homme se sent heureux en Dieu, après avoir quitté le monde, comment la béatitude de Dieu aurait-elle l'existence du monde pour condition ? Dieu, l'amour éternel a en lui-même l'objet de son amour ; car il est la plénitude infinie de la vie, à la fois individualisée et essentiellement concentrée en lui. Ce n'est que par un effet de son libre amour qu'il a réalisé la pensée d'un monde fini. Le décret de cette réalisation est éternel ; son exécution a eu lieu dans le temps ; accorder à une existence une origine éternelle c'est nier qu'elle ait commencé dans le temps.

III. Le troisième objet de la première partie de l'apologétique est la démonstration de *la coulpe du péché et de son châtiment par la mort*, double fait sur lequel le christianisme se fonde pour annoncer une nouvelle économie de la communion de l'homme avec Dieu. La mort du Sauveur sur la croix montre que le péché de l'homme a dû être un mal infini, comme de son côté la résurrection de Jésus est pour nous la garantie que la peine du péché sera ôtée. Voilà ce que l'apologétique a à établir contre le rationalisme déiste aussi bien que contre le panthéisme spéculatif. « Avec la conscience de mon existence, j'ai la conscience de ma liberté, même à l'égard de Dieu. D'un autre côté, quoi que ce soit que je fasse, je me place dans un certain rapport vis-à-vis de Dieu, parce que mon action, quelle qu'elle soit, à un caractère moral ; tout ce qui est contraire au devoir de l'obéissance et de l'amour est un péché, une coulpe objective, en d'autres

termes un crime envers Dieu, et comme tel, tombe sous le coup d'une juste condamnation. Car plus la grâce abonde, plus aussi abonde la culpabilité. » Ici notre auteur s'attache à démontrer :

1° L'*universalité* du péché contre ceux qui en contestent la malédiction et la puissance. Les arguments sont tirés, soit de la condition de l'humanité, soit des traditions des différents peuples dont elles expriment la conscience morale.

2° L'*hérédité* du péché, car si l'on admettait que des générations futures pussent se passer du christianisme, on se trouverait forcé de refuser à cette religion le caractère de l'universalité et de la perfection. L'hérédité du péché se prouve par l'Ecriture en même temps que par l'expérience de l'homme. Quoiqu'il compare le péché à une sorte de cordon ombilical qui relie les unes aux autres toutes les générations humaines, et que par conséquent il en fasse un désordre naturel plutôt qu'une faute commise avec liberté, M. Delitzsch repousse expressément le traducianisme et se prononce en faveur du créatianisme. Essentiellement différent de l'ordre de la nature, l'esprit de l'homme ne se propage pas comme un être naturel. En définitive c'est à « un mystère connu de Dieu seul » que l'auteur en appelle pour faire reconnaître à la naissance le pouvoir de déterminer un caractère spirituel et moral. Les païens sans doute admettaient chez l'homme une propension innée au mal, aussi bien que Kant, Schelling, Julius Muller. Mais ces derniers, au lieu d'en chercher l'origine dans un acte du premier homme, ont prétendu le trouver dans une existence antérieure. Le verdict de culpabilité que la conscience fait entendre à l'homme ne s'adresse pas seulement au péché actuellement commis par lui, mais encore à celui qu'il trouve existant en lui.

L'auteur passe de là à la démonstration de la *mort comme salaire du péché*. La mort est une conséquence du péché originel, puisqu'elle n'épargne pas des enfants nouvellement nés ou qui ne sont même pas arrivés à la naissance. L'action de la mort sur l'homme formé d'un esprit et d'un corps a pour résultats suprêmes la dissolution de son organisme et la décomposition de sa partie physique. Et cependant l'impression directe que produit le spectacle de la mort est que cette manière pour l'homme de finir n'est pas l'institution primitive de Dieu. Christ eut horreur de la mort parce qu'il y découvrait dans leurs dernières profondeurs le jugement de Dieu, le désordre, la corruption et la misère dont le péché a été la cause. Jusque dans la nature qui nous entoure, la mort apparaît comme une suite du péché de l'homme (Rom. VIII, 22.). Seul le point de vue chrétien qui nous

montre dans la mort le salaire du péché explique les manifestations infinies du mal que nous présente le monde en même temps que la forme douloureuse et repoussante que revêt la décomposition inhérente à la vie naturelle. Peut-être la même puissance du mal qui a perdu l'homme et entraîné dans la misère le reste du monde animal, avait-elle déjà exercé son influence sur la création qui a précédé l'homme et avait en lui son but. « Lorsque l'homme se fut perverti, » dit un adage chinois, « tous les animaux devinrent ses ennemis et le ciel fut changé. » Une croyance profondément gravée dans la conscience des peuples, c'est que par suite du péché de l'homme le monde de la nature est devenu une arène des puissances démoniaques.

IV. Après cela, notre auteur s'applique à démontrer, en opposition au point de vue du déisme, que *le christianisme est seul en état de répondre aux aspirations de l'humanité.* Son argumentation invoque tour à tour :

1° *Le témoignage de la conscience.* Cette preuve est principalement exploitée contre ceux qui, comme M. Pécaut, rejettent l'idée d'un médiateur.

2° *Le culte des divers peuples* ou plutôt *l'universalité des sacrifices* qui en fait partie.

3° *La connaissance naturelle* que l'homme a de Dieu.

V. Ici se place *la doctrine sur l'église* envisagée comme le commencement d'une humanité nouvelle. Ce chapitre est dirigé contre l'ancien et le moderne rationalisme, entre autres contre celui de M. A. Schweizer. L'auteur concède à ce dernier que dans toutes les sphères de son action, Dieu se conforme à des lois fixes. « Mais une de ces sphères est celle des opérations de sa grâce ; le caractère essentiel de ce domaine est le surnaturel ; à tel point que les limites sont celles mêmes du surnaturel. » La signification de l'église est établie :

1° Par l'*insuffisance de l'état.* Celui-ci, d'après sa propre idée, est une société particulariste, une institution extérieure et par conséquent non spirituelle (*ungeistliche),* n'exprimant que la forme du bonheur d'un peuple.

2° Par l'*aspiration à une association plus intime.*

3° Par *la nature de l'église* qui répond à cette aspiration.

VI. *La régénération du Cosmos* est démontrée contre le rationalisme de nos jours :

1° Par le *miracle.*

2° Par les opinions antérieures au christianisme, concernant l'avenir de l'homme physique et spirituel.

3° Par les traditions des différents peuples relatives à l'origine et à la fin du monde. « L'accord entre ce qui est ancien et ce qui est nouveau n'apparaît dans toutes les autres religions que comme quelque chose d'accidentel et de partiel; au contraire, le christianisme peut invoquer en sa faveur tout ce que les religions païennes ont d'essentiel et de commun. »

VII. Enfin notre apologète cherche à établir la *supériorité de la Trinité, clé de voûte de l'idée chrétienne, sur les conceptions d'un théisme erroné.* Ce théisme ne croit pas à un Dieu vivant en soi; c'est celui que renferment le judaisme de la synagogue, l'islamisme et l'unitarisme chrétien. Les preuves de la conception trinitaire du christianisme sont:

1° Son accord avec le fond de la conscience humaine et ses aspirations.

2° L'intelligibilité relative du mystère révélé.

3° Le rapport que présentent avec les trois personnes divines les facteurs dont se compose la nature de l'homme, la pensée, la volonté et le sentiment; les analogies que présentent avec la doctrine chrétienne les religions des divers peuples, celles des brahmanes, des Chinois, des Chaldéens, des Egyptiens, des Samothraces, des Orphiques, des Germains.

La seconde partie renferme l'*apologie de la réalité historique du christianisme. Il s'agit ici d'établir premièrement que l'avènement du christianisme n'est que la réalisation de son idée, et, en second lieu, que l'Ecriture Sainte renferme bien la formule vraie de cet avènement.*

I. L'avènement du christianisme est une réalisation de l'idée qu'il renferme.

1° Parce qu'il réalise l'idée de la Trinité chrétienne par l'histoire du Nouveau Testament, par le témoignage de Jésus-Christ sur lui-même, par l'histoire de l'Ancien Testament.

2° Parce qu'il est d'accord avec les trois idées constitutives qui préparent l'avènement de Christ et de l'église.

II. C'est vis-à-vis de ce développement qu'il faut établir la vérité de l'Ecriture Sainte.

La troisième partie étudie les résultats du *développement historique du christianisme* et cherche à en démontrer *l'harmonie avec son avènement*, ou ce que nous savons désormais revenir au même, *avec la réalisation de l'idée chrétienne.*

Ces résultats établissent :

1° Par la confession du Fils de Dieu, que le christianisme a sa base dans la sainte Trinité.

2° Par le sentiment inspiré à l'homme de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu, la vertu morale du christianisme.

3° Par l'établissement d'une société fondée sur le sentiment d'une rédemption commune, que le christianisme a la puissance de sauver.

En résumé, trois idées *fondamentales :* personnalité de Dieu et de l'homme, création du monde dans le temps et coulpe du péché ; — trois idées *centrales :* réconciliation, église, palingénésie ; — enfin, une idée *capitale*, couronnement de l'édifice : Trinité ; — toutes établies au moyen de la philosophie ou de la théosophie, de l'histoire, et de l'expérience religieuse intérieure.

K. FR. NŒSGEN. — CHRIST, FILS DE L'HOMME ET FILS DE DIEU [1].

« Le profit le plus précieux que j'apprends à retirer de l'étude des principes théologiques de la nouvelle école, c'est la certitude absolue de posséder dans toute l'Ecriture, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, la parole de Dieu, et par conséquent le trésor pur et unique de la vérité ancienne et nouvelle. »

L'auteur du volume que nous annonçons commence par remarquer que M. Beyschlag ne s'est occupé que du *Fils de l'homme* et a négligé l'étude du *Fils de Dieu*, et qu'en agissant ainsi il n'a fait que suivre la tendance générale de notre époque. Aujourd'hui, en effet, par un excès contraire à celui de l'ancienne théologie, on oublie volontiers la seconde de ces désignations de Christ en faveur de la première. Partant de ce fait, M. Nösgen s'attache à rétabir dans leurs droits respectifs l'une et l'autre des dénominations appliquées par la parole évangélique à la personne du Sauveur.

L'expression de *Fils de l'homme* se rencontre cinquante-cinq fois dans l'Ecriture. MM. Holzhausen, Weissäcker et Langen y voient non une désignation populaire, mais le nom essentiellement apocalyptique du Messie. Ils appuient leur assertion sur le fait que, vers la fin de la vie de Jésus, le peuple demande encore ce que c'est que le Fils de

[1] *Christus, der Menschen und Gottessohn; eine Erörterung der Selbstbezeichnungen Jesu-Christi in ihrer grundleglichen Bedeutung für die Christologie*, von K. Fr. Nösgen, 1869. — 1 vol. in-8 de 356 pag.

l'homme. (Jean XII, 34.) Il n'y a pas jusqu'aux disciples pour qui ce terme n'ait quelque chose d'obscur et d'énigmatique. On est bien obligé d'admettre qu'il était destiné à exprimer le caractère propre du roi promis à Israël et qu'il était en effet un de ses noms spécifiques. Mais comme tel il ne pouvait être compris que de ceux qui étaient tout à fait au courant de la littérature apocalyptique « Il n'est pas naturel d'entendre par ἄνθρωπος le premier homme créé [1] et, partant de là, de traduire le Fils de l'homme par *celui qui appartient à la race humaine*. L'article indique qu'il n'y a pas plusieurs fils de l'homme, dans le sens spécial de ce mot; c'est-à-dire que le privilége de ne porter en soi que ce qui est commun à la race humaine, sans le mélange d'un caractère individuel hérité de tel ou tel père, n'appartient qu'à un seul être. L'individualité de cet être unique consiste à représenter, à un degré tout particulier, le type commun à tous. D'un autre côté, il est impossible que Jésus s'applique le titre de Fils de l'homme dans un autre sens que celui où il est aussi applicable à d'autres, » c'est-à-dire dans le sens qui rappelle la fragilité naturelle en opposition avec la puissance surnaturelle dont parle Ezéchiel. « Le fait de l'anamartasie qui distingue le Fils de l'homme des autres hommes est affirmé par l'application que Jésus se fait à lui-même de cette dénomination avec allusion évidente au passage Dan. VII, 13, dans lequel l'Ancien des jours, Dieu le Père accorde au Fils le règne éternel en récompense de sa soumission volontaire à un abaissement si différent de ce qui caractérise les royaumes de ce monde. Mais ce qui est certain, c'est que, comme le dit Schulz, la nature du Fils de l'homme n'est pas renfermée dans les limites de celle d'un simple homme, ou, ainsi que le remarque Hengstenberg, que le pouvoir qui lui est attribué de paraître sur les nuages nous oblige à voir en lui le maître de l'univers. Son analogie avec l'homme n'est donc affirmée que sous le rapport physique et nullement sous le rapport éthique. » D'où il résulte que le problème revient bien moins à définir le sens de l'expression de Fils de l'homme qu'à déterminer la nature et le caractère de celui qui se l'est appliquée.

L'analyse que notre auteur fait des textes n'est pas toujours très claire. Ainsi, à propos de Marc II, 10, M. Nösgen admet que Jésus dans ce passage s'est appelé Fils de Dieu, comme s'il y avait ὡς ἐξουσίαν ἔχω τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. En outre, il est permis de douter que les Pharisiens l'aient reconnu comme Fils de l'homme dans le sens indiqué, puisqu'ils n'admettaient pas sa mission. Dans tous les autres pas-

[1] Hofmann, *Schriftbeweis*, II, 81.

sages, notre auteur n'interprète la dénomination qui nous occupe que comme l'indication d'une ressemblance extérieure de Jésus avec l'homme ou de son abaissement. « Il ne fallait rien moins qu'un enseignement de tous les instants pour faire admettre que Jésus, quoique Fils de l'homme, était le Messie. Déjà, dans Jean I, 52, Jésus se présente à la fois comme homme et comme Messie. Celui qui occupait le rang le plus élevé en est descendu comme Fils de l'homme. Tel est aussi le caractère qu'il s'assigne dans les synoptiques, en présence du souverain sacrificateur. Mais le quatrième évangile nous montre, avec plus de force encore que les synoptiques, l'opposition de ces deux expressions, le Fils de l'homme et le Fils de Dieu. Dès lors, après que le Seigneur eut été glorifié, son nom de Fils de l'homme perdait son application. Et en effet on ne le trouve plus employé que dans Act. VII, 55-56 où Etienne déclare qu'il voit le Fils de l'homme sous la même forme que celle qu'il avait pendant son existence terrestre. Dans Apoc. I, 13, et XIV, 14, cette dénomination ne sert qu'à indiquer la ressemblance avec l'homme. Enfin, dans Hébr. II, 6-9, elle est employée avec le même sens que dans Ps. VIII, pour affirmer la riche humanité de Jésus. »

M. Nösgen combat énergiquement l'interprétation qui fait exprimer au nom de Fils de l'homme l'idée de l'homme primitif et typique ; il voit dans ce titre un attribut exclusivement sotériologique et nullement cosmique. L'épithète de second Adam ne s'applique à Jésus que depuis sa résurrection, en tant qu'il est l'Esprit qui donne la vie. « L'opposition de Jésus à Adam, relativement à ce que la chute a fait, d'après l'Ecriture, de la nature humaine, démontre de la manière la plus évidente la différence au point de vue physique entre l'un et l'autre. Ni les mots, ni les contextes ne nous forcent à entendre par ce dernier Adam autre chose que le Christ ressuscité. Il ne s'agit, selon Hofmann, que de l'opposition physique entre le premier et le second Adam. Christ n'est devenu pour l'apôtre ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος que depuis son ascension. »

Avant de passer du nom de Fils de l'homme à celui de Fils de Dieu, l'auteur s'arrête un instant à l'épithète de *Christ* ou *Messie*.

« L'onction était quelque chose de commun aux rois, aux prophètes et aux prêtres ; et c'est la possession complète de cette onction qui faisait du Sauveur promis l'accomplisement des types représentés par les dignités de l'ancienne Alliance. Ainsi l'entendent Jean-Baptiste (Jean I, 33), le Sauveur lui-même (Luc IV, 18 ; Math. XXII, 42) et la première église chrétienne. (Act. IV, 26-27 ; X, 38 ; 2 Cor. I, 21.)

« Quant au nom de *Fils de Dieu*, il est attribué au Messie en vertu d'abord du fait que chacune des classes auxquelles se trouve appliquée la désignation de fils de Dieu, les anges, les rois, les juges, les membres du peuple d'Israël, possède en lui sa personnification suprême. » L'idée de la filiation divine, commune à toutes ces catégories d'individus, ne doit être cherchée ni dans une identité de nature, ni dans la génération, mais uniquement dans une ressemblance avec Dieu. « Déjà l'Ancien Testament exprime la pensée que la qualité de Fils de Dieu consiste essentiellement dans la possession et la direction du Saint-Esprit. » M. Nösgen cherche ici à établir que le nom de Christ n'est pas identique à celui de Fils de Dieu ; et il en donne pour preuve que les Juifs et Caïphe lui-même admettaient la première de ces dénominations tandis qu'ils repoussaient la seconde comme blasphématoire.

Pierre déclare que Jésus est Fils de Dieu, d'après Ps. II, dans le sens le plus éminent. Dans les synoptiques Jésus indique par cette expression une condition toute différente de celle des autres hommes, une condition élevée au-dessus de celle de l'humanité en général et même de la condition des autres ordres d'esprits. (Marc XIII, 32.) De la qualité de Seigneur il tire la conséquence qu'il est au-dessus du roi David, et qu'il possède une gloire supérieure et divine. Le passage de Math. XI, 27, plaide en faveur d'une union avec le Père de beaucoup plus élevée qu'une simple communion morale, d'une union qui implique une nature à tous égards adéquate à celle de Dieu. De même dans Math. XXVIII, 19, par l'application qu'il se fait à lui-même du titre de Fils de Dieu, Jésus s'attribue bien une nature égale à celle de son Père. D'après Jean III, 16, le nom désigne précisément ce qu'il faut que nous reconnaissions en Christ pour qu'il soit notre Sauveur, et pour que nous puissions au moyen de cette foi entrer dans les vrais rapports avec Dieu au lieu de rester éloignés de lui. Luc I, 35 décrit la nature divine du Fils de Dieu devenu homme en Christ par son essence.

Enfin M. Nösgen étudie, quant à la signification *dogmatique*, les titres que Jésus s'attribue lui-même.

1° Le témoignage que Jésus donne sur sa personne est fondé sur l'unité de sa conscience de lui-même. « Reconnaître en Jésus la nature divine et la nature humaine, c'est poser les deux bornes extrêmes et immuables entre lesquelles doit se renfermer la diversité des théologoumènes christologiques. »

2° Christ se désigne lui-même comme Fils de l'homme ; il se repré-

sente par là comme le fils et l'héritier de la race humaine, telle qu'elle est tombée en Adam, et devant, comme tel, manifester dans sa personne, de la manière la plus complète, les signes de cette chute. Quant à la doctrine qui déclare que le πνεῦμα absolu est devenu en Christ le πνεῦμα particulier d'un homme (*Gess*), on peut hésiter à l'admettre, sans pourtant la repousser comme impossible. D'après ce point de vue, l'homme aurait le principe de sa vie dans la ψυχὴ et non dans le πνεῦμα, qui représente toujours le principe divin et qui aurait été dans l'origine sans mesure. On sera mieux disposé à approuver l'auteur quand il dit: « Aussitôt que l'on rapporte à l'humanité de Christ ce qui appartient à l'homme-Dieu, on fait du Sauveur un personnage qui ne peut être regardé en aucune façon comme un frère des autres enfants d'Adam, on transforme son humanité réelle en quelque chose de surhumain. »

3° « La doctrine chrétienne doit reconnaître en Christ la plénitude de la divinité qu'il s'est attribuée lui-même. Réduire cette *nature* divine à un simple *caractère* divin est l'erreur capitale de la christologie de Schleiermacher qui domine encore de nos jours. Nous estimons devoir repousser tout système qui tendrait à attribuer au Logos la faculté de devenir quelque chose d'autre que ce qu'il est en soi, à changer, à se développer. »

4° L'auteur représente le principe spirituel de la nature divine de Christ comme un moyen de comprendre entièrement l'*unio naturarum*. Le mode de cette union est le point sur lequel la théologie moderne diffère le plus de l'ancienne théologie protestante. L'auteur discute les théories de MM. Dorner, Beyschlag, Nitzsch, Liebner, Gess, Thomasius, Rothe et autres. Nous ne pouvons donner que la conclusion de ce débat. « La conception que nous avons de l'essence de Dieu et d'après laquelle nous disons qu'il est esprit est le fondement sur lequel on s'appuie pour concevoir la nature et l'action du Logos d'une manière analogue à l'action du Saint-Esprit telle que nous la connaissons par notre expérience. Et en faveur de cette déduction plaide l'unité d'essence qui doit en tout cas être admise. L'immatérialité de Dieu n'exprime que le moment négatif de cette détermination. » D'après cela, c'est l'Esprit de Dieu qui ferait de la personne de Jésus l'homme-Dieu.

REVUES.

Zeitschrift für die historische Theologie.

1870. — Troisième livraison.

C. E. J. Ratz. Ce que Luther doit à Mélanchthon.

Ed. Bœhmer. Francisci Dryandri, Hispani, epistolæ quinquaginta.

J. Schneider. Jacob Neidinger, un épisode des luttes confessionnelles dans le Palatinat.

J. R. Linder. Introduction historique à un sermon prononcé par M. Henri Erzberger, à Bâle, le jour de Noël, 1570.

Quatrième livraison.

H. Bœttger. Jean Jacob Wetstein au séminaire des Remontrants à Amsterdam.

Herzog. *Cantice.* Le texte vaudois d'une interprétation du Cantique d'après un manuscrit de la bibliothèque publique de Genève.

Theologische Studien und Kritiken.

Tome XLIII. — *Seconde livraison.*

W. Beyschlag. L'hypothèse de la vision sous sa dernière forme. (Suite et fin.)

K. Wieseler. Le quatrième livre d'Esdras, son contenu et son âge. — Le christianisme et la culture moderne.

K. H. Sack. Observations sur quelques passages relatifs à « la crainte de Dieu. »

Bulletin. — Introduction chronologique et géographique à la vie de Jésus-Christ, avec cartes et plans, par H. Ed. Caspari (1869). — Programme de concours pour l'année 1869 de la société de la Haye, pour la défense de la religion chrétienne. — Programme de concours pour l'année 1870 de la société théologique de Teyler à Haarlem.

Troisième livraison.

Dœdes. Documents historiques et littéraires pour la biographie de Jean Wessel.

Vaihinger. La marche d'Israël à travers le désert.

Kreyher. La doctrine de l'élection de Zwingli et de Calvin.

Schrader. Sargon et Salmanasar.

Bulletin. — Histoire de l'Ancien Testament dans l'église chrétienne, par DIESTEL (1869). — Théologie biblique du Nouveau Testament, par WEISS (1869).

Jahrbücher für deutsche Theologie.

1869. — Quatrième livraison.

JÆGER. La preuve théologique.

SCHMIDT. La christologie de Jean Baptiste.

SCHENKEL. Les traditions païennes et juives relatives à la fin et au renouvellement du monde, étudiées dans leurs rapports avec l'enseignements de l'Ecriture.

PALMER. Le domaine et les limites de la loi, observations sur les études de Köstlin touchant la loi morale.

KIENLEN. Le discours eschatologique de Jésus dans Math. XXIV.

Bulletin.

1870. — Première livraison.

PALMER. Le caractère objectif de l'exégèse.

ENGELHARDT. L'image de Dieu dans l'homme.

ROMANG. Le christianisme de la spéculation moderne, à propos de la *Dogmatique chrétienne* de A. E. Biedermann.

SCHMID. La question du rétablissement de toutes choses.

Bulletin.

Seconde livraison.

WAGENMANN, TERSTEEGEN, HILLER, GELLERT. Une commémoration séculaire.

ROMANG. Le christianisme de la spéculation moderne. (Suite et fin.)

ZŒCKLER. Les traditions de l'antiquité relatives au déluge, et leurs rapports avec le récit biblique.

Bulletin.

Theologisch Tijdschrift.

Onder Redactie van F. W. B. VAN BELL. — S. HOEKSTRA. — A. KUENEN. — A. D. LOMAN. — L. W. E. RAUWENHOFF en C. P. TIELE.

IIe année. — 1868.

VAN BELL. De l'avenir prochain de notre théologie néerlandaise.

M. J. DE GOEJE. Remarque sur quelques textes bibliques.

S. HOEKSTRA. Essai d'interprétation de Rom. V, 12. — Religion et morale. — Critique du principe utilitaire. — Comparaison de l'é-

pître aux Ephésiens avec celle aux Colossiens (pour montrer que ce sont deux remaniements différents d'un même écrit).

C. P. TIELE. — Zarathustra est-il un personnage mythique? — Méthode catéchétique du Dr F. Rauwenhoff, exposée d'après ses notes posthumes.

H. KERN. Réponse à l'article intitulé : « Zarathustra est-il un personnage mythique? »

A. KUENEN. Le Talmud. — Le positivisme et la religion. — Etudes critiques pour servir à l'histoire de la religion des Israélites. III Jahveh et Moloch.

J. P. N. LAND. Sur le nom de Dieu יהוה et sur le titre de נביא.

A. D. LOMAN. Une nouvelle édition du canon de Muratori.

H. U. MEYBOOM. Méthode de la critique évangélique.

J. H. A. MICHELSEN. Pour le 1800me anniversaire du martyre de Pierre et de Paul.

L. W. E. RAUWENHOFF. Empirisme et idéalisme, d'après S. Hœkstra,

M. A. N. ROVERS. Encore quelques remarques sur les derniers chapitres de l'épître de Paul aux Romains.

J. W. SHALMAN. La conclusion de l'épître de Paul aux Romains.

IIIe année. — 1869. — Seconde livraison.

S. HOEKSTRA. D'une notion de Dieu strictement scientifique.

A. KUENEN. Le point de vue actuel pour l'étude de l'Ancien Testament.

Bulletin. — La repentance et le déterminisme moral, par J. CRAMER. — Ferdinand Christian Baur, examen complet et critique de sa carrière théologique, par le Dr W. SCHEFFER.

Chronique littéraire. — Varia.

Quatrième livraison.

J. P. N. LAND. Encore sur יהוה nom de Dieu (emprunté par les Israélites aux Cananéens).

S. HOEKSTRA. Christologie de l'Apocalypse.

M. A. N. ROVERS. Une question litigieuse vidée.

F. W. B. VAN BELL. L'essence de la religion.

Bulletin. — L'instruction primaire et le Dr A. Pierson, par le prof. VAN DER WIJCK.

Chronique littéraire. — Varia.

IVe année. — 1870. — Première et seconde livraisons.

C. P. TIELE. Origine de la mythologie et de la religion.

PHILOSOPHIE.

C. ROSENKRANZ. — HEGEL, PHILOSOPHE NATIONAL DE L'ALLEMAGNE [1].

Ce volume est une manière de fanfare, un précurseur du premier jubilé séculaire de Hegel, né à Stuttgardt le 12 août 1770. C'est aussi une réfutation complémentaire de la critique sévère publiée par Haym, il y a déjà treize ans, sous ce titre: *Hegel et son temps*.

M. Rosenkranz est assez connu comme un vétéran de l'école hégelienne, fidèle à la gloire de son maître et pourtant esprit émancipé. Il a déjà publié une biographie de Hegel, et dans sa longue carrière, il a tant écrit sur ce philosophe, que, pour éviter des répétitions désagréables, « il s'est vu forcé, dit-il, d'abréger certaines parties beaucoup plus que le lecteur n'aurait dû s'y attendre. » Son ouvrage n'est donc pas une biographie; il ne doit pas être non plus une exposition systématique de la doctrine. L'intention en était essentiellement de faire ressortir les mérites de Hegel comme écrivain. « Les préventions contre le style de cet illustre penseur sont si générales et si peu justifiées par un examen détaillé, qu'elles autorisent à rechercher s'il ne doit pas être considéré comme un classique de l'Allemagne, et si, par la forme de ses écrits, il ne mérite pas une place à côté de Kant, de Fichte, de Schelling et de Herbart. »

C'est particulièrement ce point que M. Rosenkranz a en vue lorsqu'il parle de son maître comme d'un philosophe national; cependant, il n'a pas réussi à le faire dominer dans l'ensemble de son travail; la matière ne s'y prêtait pas; il a fallu entrer dans le fond des choses et

[1] *Hegel, als deutscher National-Philosoph*, von C. Rosenkranz. Leipzig 1870. 1 vol. in-8 de 400 pages,

ajouter aux innombrables expositions du hégelianisme une exposition de plus. Celle-ci prend et discute chaque ouvrage l'un après l'autre, commençant par des travaux de jeunesse encore inédits. Elle s'efforce d'être populaire, et, jusqu'à un certain point elle y parvient dans les chapitres qui ne sont pas trop comprimés par le souci des répétitions à éviter.

Après la question du mérite littéraire, un des objets principaux est d'établir le libéralisme de Hegel en politique, de le laver surtout du reproche de complaisance envers le pouvoir.

Ici M. Rosenkranz insiste sur ce que l'idéal constitutionnel exposé par Hegel diffère beaucoup des institutions qui étaient en vigueur dans la Prusse à l'époque de son enseignement.

La pensée théologique du philosophe est aussi discutée. Suivant l'interprétation de M. Rosenkranz et de ses amis (la droite hégélienne ou les vieux hégéliens, comme on les nommait aussi du vivant des jeunes), le système de Hegel est un véritable théisme ; l'idée est un esprit éternel, la subjectivité de la substance absolue se réalise dans un sujet suprême, éternel, qui est Dieu. Cette interprétation se fonde assurément sur des textes plausibles ; mais M. Rosenkranz reconnaît lui-même que tous les textes ne s'y plient pas également bien ; il regrette que son auteur ait laissé subsister de l'équivoque sur le point central de sa pensée ; mais il ne rend pas compte des raisons qui ont rendu le sens de l'hégélianisme si problématique ; aussi n'oserions-nous pas dire que son argumentation nous ait paru convaincante.

Les lignes suivantes nous semblent caractériser suffisamment la pensée du professeur de Königsberg, et trahir aussi, surtout dans les mots que nous soulignons, la difficulté qu'il éprouve à l'identifier avec celle de son maître de Berlin.

« Hegel ne prétend pas, comme on le lui reproche, que Dieu se réalise immédiatement lui-même dans la nature et dans l'homme, ce qui serait vraiment un grossier panthéisme ; mais il pense que ce qui constitue l'essence de Dieu apparaît et se manifeste dans la raison, dans la nature et dans l'histoire. Sans nature, sans humanité vivant en lui, Dieu pris en lui-même ne serait sans doute pas un autre Dieu, car il lui faut accepter son individualité divine, aussi bien que nous devons souffrir la nôtre. Mais par son rapport libre avec l'humanité *libre de son côté vis-à-vis de lui*, il cesse d'être seul avec lui-même, car la nature, toute grande et magnifique qu'elle soit, ne saurait rien de lui. Dire que Dieu se suffit à lui-même en raison de sa Trinité, qu'il se fait com-

pagnie par la pluralité des personnes en lui, c'est une représentation profonde, c'est la plus sublime des mythologies ; mais la croyance de l'église présente la seconde personne de la Trinité comme divine et humaine, et, par conséquent, elle-même comprend l'humanité dans la divinité. L'homme n'est pas le produit accidentel d'un divin arbitraire, mais bien plutôt le produit nécessaire de l'absolue liberté de Dieu. Pas plus que la nécessité de la raison, pas plus que l'existence extérieure (*Æusserlichkeit*) de la nature ne sont une contrainte pour Dieu, pas davantage l'engendrement du Fils, la création du Fils hors de lui, la manifestation de son amour. Ainsi, lorsque Hegel dit que Dieu ne devient esprit réel (*wirklicher Geist*) que dans la communauté, c'est-à-dire dans le sentiment, dans la foi et dans la volonté des fidèles, *il n'a pas voulu dire que Dieu n'arrive à la conscience que dans l'homme*, représentation parfaitement absurde, *mais il a voulu dire qu'un Dieu qui vivrait sans être connu serait un Dieu solitaire et, dans ce sens, un Dieu privé d'esprit (ein einsamer, insofern geistloser.)* Représentons-nous un Dieu qui n'aurait vis-à-vis de lui qu'une nature, si parfaite qu'on l'imagine, sur tous ces astres il n'existerait aucun être qui le désirât, qui eût soif de le connaître, qui, s'unissant à lui, fît de la liberté divine sa propre liberté. » (Pag. 336.)

Indépendamment du but particulier de cet écrit, il serait impossible de comprendre Hegel en le détachant du milieu dans lequel il s'est formé et de celui sur lequel son action s'est exercée. M. Rosenkranz, s'appuyant sur des documents inédits, essaie d'établir que son développement philosophique est indépendant de celui de Schelling et se rattache immédiatement à Kant, dont il serait ainsi le continuateur et réformateur véritable.

Il plaide aussi la supériorité de son héros, comparé à toutes les philosophies contemporaines dont la décomposition de l'école hégélienne a permis l'essor: celle de Schelling transformée, celles de Baader, de Krause, de Herbart et de Schopenhauer; mais ces profils sont trop légèrement crayonnés pour nous arrêter. Nous préférons laisser l'indication des matières incomplète et traduire une page tout à fait élémentaire, qui nous semble propre à faire assez bien comprendre l'idée-mère du système hégélien, l'enchaînement naturel, nécessaire des catégories métaphysiques :

« L'ordre des catégories n'a rien d'arbitraire. On s'en convaincra par un exemple. Qu'on essaie de dire ce que c'est qu'un effet, il faudra nécessairement parler de la cause. Mais est-il possible de s'arrêter-là? Non, la cause est une substance dont l'activité produit la modi-

fication nommée effet. Et qu'est-ce que la substance? Une réalité existant par elle-même, par opposition à une existence accidentelle, qui n'existe que dans autre chose et par autre chose. C'est ainsi que l'analyse remonte constamment au plus simple, jusqu'à ce qu'elle arrive à la notion de l'être en général, de l'être pur, sans attributs, au-dessus duquel il est impossible de penser quoi que ce soit. Nous pouvons aussi suivre la marche opposée. Demandons ce qui suit l'effet? Evidemment un autre effet; c'est-à-dire que le premier effet devient une cause. Quand un officier commande: *Feu!* ce mot est un effet de sa voix et de sa pensée. Mais cet effet est une cause: cause de la décharge. La décharge est une cause de blessure et de mort dans les rangs ennemis; d'où résulte à son tour qu'ils attaquent ou qu'ils se défendent, et ainsi à l'infini. Mais le rapport de cause à effet s'est transformé dans le rapport d'action réciproque. L'action entraîne une réaction inévitable, etc. Ainsi la pensée progresse par voie de synthèse, jusqu'à ce qu'elle atteigne le terme supérieur, savoir l'Idée, qui forme le principe d'activité des substances et la cause de leur causalité.

« Dans l'exemple cité, on s'élèvera des soldats aux armées, des armées aux peuples, des peuples à leurs guerres, des guerres à l'histoire, de l'histoire à la liberté, laquelle est l'idée de l'esprit. C'est là le terme, parce que plus haut il n'y a plus rien. Entre la notion de l'être sans attribut et l'Idée, qui est ensemble le concept et la réalité, se trouve la place de toutes les autres catégories. Pour la logique elle-même, les déterminations d'être, de substance, de concept, avec toutes leurs distinctions, forment le contenu, à l'universalité duquel la nature et l'histoire servent d'exemples. » (Pag. 124.)

C. S.

M. CARRIÈRE. — NOUVEAUX FAITS SUR LA VIE ET LA DOCTRINE DE GIORDANO BRUNO[1].

Dans le cours de ses études sur les notes diplomatiques de l'ambassade vénitienne, M. Léopold Ranke était tombé sur une négociation de la république de Venise avec le saint-siége au sujet de l'extradition de Giordano Bruno. Cette découverte nous avait engagé à

[1] *Neue Thatsachen zu Giordano Bruno's Leben und Lehre*, von M. Carriere. — Ce morceau est extrait de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* LIVer B. 1 H.

affirmer, dans notre histoire du philosophe, qu'il avait été arrêté dès l'année 1592. Bartholmess en France et moi en Allemagne, nous nous étions appliqués, avec un intérêt particulier, à l'étude de ce penseur. Ce que l'écrivain français avait écrit dans son ouvrage considérable, *Jordano Bruno*, et ce que j'avais dit moi-même sous une forme plus concise, en 1847, dans une exposition de la philosophie contemporaine, s'accordaient sur les points essentiels. Malheureusement, aucun de nous ne songea, au moment de la révolution qui éclata quelque temps après à Rome, à faire étudier les archives de l'inquisition. Les Italiens portaient encore à cette époque peu d'intérêt à leur philosophie, et lorsque, quelques années plus tard, je parlai de ce sujet avec M. Ernest Platner, chaud admirateur de Bruno et en même temps chargé d'affaires de Saxe, le moment favorable était passé. Venise aussi était devenue pour quelque temps république; un savant qui faisait des recherches sur les documents de la révolution religieuse du XVIe siècle en Italie, trouva, dans les archives *dei Frari*, les procès-verbaux de l'interrogatoire que fit subir à Bruno l'inquisition vénitienne, ainsi que le texte des accusations de son dénonciateur et plusieurs dépositions de témoins. Il copia tout cela, sans toutefois le publier. Aujourd'hui, les études philosophiques en Italie ont repris de la vie. Berti, qui a entrepris un travail sur Bruno et qui, sous la domination autrichienne, avait sollicité vainement l'accès des archives vénitiennes, entendit parler des copies que je viens de mentionner. Elles lui furent communiquées, et, après les avoir soigneusement comparées aux originaux qui ne sont plus désormais tenus secrets, il vient de les publier dans sa *Vita di Giordano Bruno da Nola*. On y voit Bruno, dans deux interrogatoires, raconter sa vie et exposer avec une grande franchise les traits principaux de sa doctrine. Dans d'autres interrogatoires il répond à des questions particulières, qui toutefois paraissent avoir été provoquées non par ses livres, mais par l'accusation. Bruno est représenté comme un homme de taille moyenne, aux cheveux châtains, et dont l'extérieur annonce environ quarante ans. Il fixe à l'année 1548 sa naissance, dont la date avait été jusqu'alors inconnue, quoique conjecturée avec assez d'exactitude. Son père était soldat. Dès l'âge de dix ans, il se voue, à Naples, à l'étude des humanités, de la logique et de la dialectique. Déjà vers sa quatorzième ou quinzième année, il entre dans le cloître des dominicains. Là, encore novice, il est appelé à se justifier d'avoir mis de côté les images des saints pour ne garder qu'un crucifix et d'avoir dit à un de ses compagnons qui lisait un écrit sur les Joies de Marie,

qu'il ferait mieux de s'occuper d'autre chose. Il reçut cependant les ordres, dit sa première messe dans la ville de Campagna et vécut jusqu'en 1575 dans plusieurs couvents. Mais, à cette époque, on le traduisit à Naples, devant la justice ecclésiastique, sous l'accusation d'opinions hérétiques relativement à l'incarnation du verbe. Il se réfugia à Rome. Puis ayant été là aussi soumis à un interrogatoire, il déposa le froc et s'enfuit à Noli, dans l'état de Gênes. Il y enseigna la grammaire à de jeunes garçons et donna, en présence de quelques grands personnages, des cours d'astronomie, sans doute d'après Copernic, dont il s'est montré dans ses écrits l'admirateur enthousiaste. Au bout de quatre mois, il se rendit par Savone et Turin à Venise; là, il fit imprimer, pour se procurer quelque argent, un petit livre sur les signes du temps. Puis, sous un habit de moine, il alla de Padoue à Genève, où il se mit à porter le chapeau et l'épée de savant laïque, et vécut comme correcteur d'imprimerie. Il écouta des prédications calvinistes; mais sa résolution de ne pas abjurer ne lui permit pas de trouver aucun appui dans la ville réformée. Il continua donc sa route par Lyon jusqu'à Toulouse, où son séjour fut de deux ans, de 1577 à 1579. Il y donna des leçons de philosophie et d'astronomie, prit le grade de docteur et obtint, à la suite d'un concours, la chaire de philosophie. Mais les troubles de la guerre civile le poussèrent vers Paris. Il y professa pendant cinq ans et attira l'attention du roi Henri III. Avec des lettres de ce prince, il se rendit en Angleterre, où l'on sait qu'il demeura pendant deux ans et demi, de 1783 à 1785, dans la maison de l'ambassadeur français, et où il composa ses écrits philosophiques italiens.

Après avoir accompagné l'ambassadeur en France, les troubles de cette époque l'engagèrent à aller en Allemagne. (1586.) Voici ce qu'on lit à ce moment dans le procès-verbal :

« E feci prima recapito a Mez, alias Magonza che è una città arciepiscopale e del primo elettor dell'Imperio, dove stetti fino 12 giorni, e non trovando ne qui ne in Vispure luoco, poco lontano de de li trattenimento a mio modo, andai a Vittiniberg in Sassonia. »

Berti ne sait que faire de ce passage. Mais la désignation de la ville de Mez comme ville archiépiscopale et dépendante du premier prince-électeur de l'empire, montre évidemment qu'il s'agit, non de Metz, mais de Mayence (*Mainz*), d'autant plus que pour qui connaît la prononciation de la contrée rhénane, il est clair que Bruno entendait nommer la ville *Meenz* avec un *n* peu accentué. Vispure pourrait être la ville voisine de Wiesbaden; cependant j'incline à croire

qu'il y a ici une faute d'écriture ou de mémoire et qu'il faut lire Marbourg ; nous savons en effet que Bruno voulait enseigner dans cette ville, mais qu'en sa qualité de docteur en théologie romaine, il ne fut pas admis à le faire.

Quant à son séjour à Wittemberg, Bruno nous apprend qu'il y enseigna la philosophie et l'astronomie. Il y avait deux partis à l'université : les luthériens et les calvinistes. Notre philosophe était en faveur auprès des premiers. Mais, après la mort du prince-électeur luthérien, Auguste, le pouvoir fut entre les mains d'un calviniste, Christian Ier, qui, semble-t-il, subissait l'influence d'un de ses parents, Casimir. Cette circonstance engagea Bruno à quitter l'université au bout de deux ans. On a conservé son discours d'adieu, dans lequel il célèbre avec reconnaissance l'Allemagne, la liberté scientifique, Luther et les professeurs de Wittemberg. Il arriva en 1588 à Prague, où il présenta à l'empereur un travail sur les mathématiques et reçut en récompense 300 thalers. Avec cet argent il alla à Brunswick et enseigna pendant un an dans l'académie du duc Julius. A la mort de ce dernier, il reçut de son successeur quatre-vingts scudi pour une oraison funèbre. Il se rendit à Francfort pour faire imprimer plusieurs ouvrages, ses poésies latines avec des explications en prose. Dans la dédicace d'un de ses livres, l'imprimeur Wechel dit que Bruno, par suite de circonstances subites, était parti avant d'avoir achevé la correction. Lui-même raconte que l'imprimeur lui avait procuré un logis dans le couvent des carmélites, et que, se rendant à l'invitation d'un Vénitien distingué, Mocenigo, il était parti pour aller chez ce dernier.

Les dépositions de deux imprimeurs vénitiens, ainsi que les dénonciations de Mocenigo, donnent des indications plus complètes. Les dits imprimeurs avaient échangé à la foire de Francfort les nouveautés de la presse allemande et de la presse italienne. Ils avaient appris à connaître Bruno dont ils avaient déjà entendu parler comme d'un homme de génie et de science, ne se rattachant à aucune confession chrétienne. Ils avaient rapporté chez eux ses écrits sur l'art de la mémorisation et celui de l'invention. Mocenigo les lut, et après cela voulut être instruit dans ce double art par Bruno lui-même. Celui-ci, qui à cette époque se trouvait à Zurich, traversa peut-être la Suisse pour aller à Venise. L'erreur scientifique consistant à croire qu'il est possible d'enseigner et d'apprendre au moyen de l'art perfectionné de Lulli la combinaison des idées, lui fut fatale. Mocenigo, quoiqu'il eût reçu le philosophe sous son toit, n'était ni

un esprit inventif, ni un caractère discret; il crut que Bruno lui cachait son véritable art et sa sagesse; et lorsque ce dernier voulut retourner en Allemagne, il s'empara de lui pendant la nuit, le fit lier et le menaça de le désigner à l'inquisition s'il ne lui disait pas tout. Bruno lui ayant déclaré qu'il lui avait loyalement fait part de tout ce qu'il savait, Mocenigo écrivit à l'inquisition. Le philosophe fut arrêté le 23 mai 1592. « Poussé par sa conscience et sur l'ordre de son confesseur, » le dénonciateur déclare que Bruno tourne en ridicule le changement du pain dans la messe; qu'il ne professe aucune religion et enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu sans distinction de trois personnes; que, suivant lui, le monde est éternel et qu'il y a d'innombrables mondes habités, Dieu en créant sans cesse de nouveaux; que l'âme passe d'un corps dans un autre; que Christ a été un imposteur (*un tristo*) et ses miracles une pure illusion; que beaucoup de dogmes ne sont ni plus ni moins que des injures faites à la gloire de Dieu, que ceux qui les confessent sont des ânes et qu'il faut proclamer une philosophie nouvelle; que l'église n'est plus maintenant ce qu'elle fut au temps des apôtres, puisque ceux-ci avaient converti le monde non par la violence et la persécution mais par la prédication et le bon exemple, tandis que maintenant on employait la contrainte au lieu de l'amour; qu'une grande réforme allait avoir lieu dans le monde, et que quant à lui il voulait se hâter de faire imprimer quelques nouveaux écrits, pour que lorsque son moment serait venu, il pût se faire capitaine.

Comment Bruno repoussa tout ce qu'il y avait dans ces déclarations d'intentionnellement faux et d'involontairement erroné, et comment il leur opposa la confession de sa doctrine, c'est ce que j'ai exposé ailleurs, dans un récit des interrogatoires de l'infortuné penseur. (*Allgemeine Zeitung* 1860. N° 292-294.) Le fait nouveau qu'il importe ici d'établir c'est que Bruno n'était pas devenu protestant, comme je l'avais conclu de la circonstance que le super-intendant de Helmstädt avait prononcé contre lui du haut de la chaire l'excommunication. Bruno répète expressément qu'il a souvent cherché, à Paris et à Venise, à se réconcilier avec l'église et qu'il n'a jamais passé à une autre confession. Il veut faire imprimer un livre sur les sept arts libéraux et se présenter avec cet ouvrage au prieur, qui sait apprécier les vrais savants; il espère qu'on lui permettra de vivre pour les sciences à Rome en dehors du cloître.

Bruno déclare que, comme philosophe, il enseigne conformément aux lumières naturelles de la raison, et que par conséquent il pro-

clame des thèses bien différentes des dogmes de l'église, mais qu'il se garde de faire de la polémique directe; qu'il souffre quand il annonce quelque chose qui n'est pas d'accord avec le christianisme. Il est vrai que philosophiquement il ne peut distinguer dans la divinité trois personnes; il n'y voit que trois attributs, la puissance, la sagesse et l'amour. Il admet au sommet de sa doctrine un univers infini, comme le seul verbe digne d'une puissance et d'une bonté infinie; la terre n'est qu'une étoile parmi les étoiles qui ont toutes des habitants: après la mort chaque âme entre dans un nouveau corps suivant la valeur de sa vie précédente. « J'admets dans l'univers une providence générale par le pouvoir de laquelle chaque être vit, croît et atteint sa perfection; elle est présente dans l'univers comme l'âme dans le corps et dans tous ses membres, et elle règne sur tout comme puissance et essence de Dieu. » Par ces mots, notre philosophe confirme lui-même la vérité de ce que j'avais dit: qu'il n'était pas panthéiste dans le sens ordinaire de ce mot, mais qu'à côté de l'infinité de Dieu se révélant en tout et immanent dans l'univers, il affirmait aussi sa personnalité consciente et que son dessein était de concilier l'immanence et la transcendance. En outre, comme je l'avais déjà fait moi-même, Bruno attache une grande importance à ses poésies latines, publiées à Francfort; c'est sa production la plus mûrie, et il s'y montre le précurseur de Leibniz, de même que dans ses dialogues italiens il a été celui de Spinoza.

Les interrogatoires se succédèrent rapidement; puis il y eut un long temps d'arrêt; le 30 juillet, Bruno fut cité de nouveau. Il persista dans ses déclarations et répéta ce qu'il avait dit: « Qu'il regrettait le mal qu'il avait fait, les erreurs qu'il avait pu penser et enseigner; qu'il voulait faire ce qui serait utile au salut de son âme; que, s'il avait donné lieu à quelque scandale, il emploierait désormais sa vie à le réparer. » Ces mots ne sont pas une rétractation de la vérité qu'il avait professée. Ce sont des paroles que tout esprit sérieux et consciencieux peut répéter après lui sans rien abandonner de ses propres convictions. Venise fit un rapport à Rome. L'extradition fut demandée par le gouvernement pontifical. La république commença par la refuser; mais plus tard, comme Bruno n'était pas un de ses citoyens et que son procès avait été instruit plusieurs années auparavant à Rome, elle céda. Bruno fut amené à Rome au mois de janvier 1593. Il y fut brûlé sept ans plus tard.

J. FRAUENSTAEDT. — OBSERVATIONS SUR LE MONDE INTELLECTUEL, PHYSIQUE ET MORAL[1].

M. J. Frauenstädt est le disciple le plus connu du philosophe Schopenhauer. Il a écrit un nombre assez considérable d'ouvrages philosophiques, dont les plus considérables et les plus nouveaux sont :

Lettres sur la philosophie de Schopenhauer. (*Briefe über die Schopenhauersche Philosophie.* 1854.)

Le matérialisme, sa vérité et son erreur, réponse au livre de Louis Büchner : La force et la matière. (*Der Materialismus. Seine Wahrheit und seine Irrthum.* 1856.)

La science de la nature, étudiée dans son influence sur la poésie, la religion, la morale et la philosophie. (*Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie.* 1858.)

Lettres sur la religion naturelle. (*Briefe über natürliche Religion.* 1858.)

Arthur Schopenhauer. (*A. Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. — Ein Wort der Vertheidigung von E.-O. Lindner.* 1863.) — Cet ouvrage renferme un recueil curieux de lettres, de fragments et de conversations de Schopenhauer.

La vie morale. (*Das sittliche Leben. Ethische Studien.* 1866.)

Nous espérons être un jour en mesure de présenter aux lecteurs du *Compte-Rendu* une analyse de l'ouvrage inscrit en tête de cet article et dont l'intérêt particulier nous paraît consister surtout en ce qu'il expose les idées du disciple de Schopenhauer sur les sujets les plus divers. En, attendant nous croyons devoir indiquer les points qui y sont passés en revue par l'auteur.

L'ouvrage se compose de deux parties.

La première étudie successivement le monde intellectuel, le monde physique et le monde moral.

I. Le monde intellectuel.

1° Connaissance et science.

2° Foi et théologie.

3° Art et poésie.

II. Le monde physique.

1° Considérations cosmologiques.

[1] *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt, nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie*, von J. Frauenstädt. 1869. 1 vol. in-8° de 470 pag.

2° La nature et l'homme.

3° L'âme et le corps. Facultés et états de l'âme.

III. Le monde moral.

1° Le domaine de la morale et ses lois.

2° L'histoire.

La seconde partie renferme des matériaux pour la philosophie de la vie. (*Beiträge zur Lebensphilosophie.*)

1° La sagesse de la vie.

2° La connaissance des hommes.

REVUES.

Philosophische Monatshefte.

Tome IV. — *Cinquième livraison.*

K.-G. Bayrhoffer. De l'état actuel de la philosophie (fin).

Bulletin. — Matériaux pour la science des caractères, par J. Bahnsen (1867). — Du rapport de la volonté et du motif, par J. Bahnsen (1870). — Anti-Tredelenburg, une duplique, par Kuno Fischer (1870). — De l'objectivité de la perception visuelle, dissertation critique, par O. Liebmann (1869). — Les doctrines de l'espace, du temps et des mathématiques dans la philosophie moderne, par J. J. Baumann (1870). — La philosophie de Leibniz, exposée du point de vue des idées fondamentales de la force et de la matière, par O. Caspari (1870).

Sixième livraison.

A. L. Kym. Les *Etudes logiques* de Tredelenburg et leurs adversaires.

Bibliographie, par Acherson.

Chronique. — De la méthode éducative de Fr. Fröbel, sa raison scientifique et son développement. — Correspondance.

Tome V. — *Première livraison.*

O. Liebmann. Une application moderne des mathématiques à la psychologie.

E. de Hartmann. Le monisme pessimiste aboutit-il à un absolu désespoir.

A. Brennecke. Exposition abrégée et appréciation des preuves de l'existence de Dieu, proposées par Leibniz.

Bulletin. — Court traité de Dieu, de l'homme et de son bonheur, de B. Spinosa, par CH. SIGWART (1870). — De l'enseignement de la grammaire française dans l'école des arts et métiers, par E. BRATUSCHECK (1870).

Chronique. — Une lettre de Moïse Mendelsshon.

Deuxième livraison.

TH. JAHR. Les aspirations nationales et les alliances politiques actuelles.

COLLINS SIMON, R. HOPPE, W. SCHUPPE. De la critique de la doctrine de Berkeley, par Ueberweg.

Chronique. — Correspondance. — Faits divers.

Troisième livraison.

C. HERMANN. Histoire de l'esthétique.

J. BERGMANN. Esquisse d'une théorie de la conscience.

Bulletin. — Introduction philosophique à l'encyclopédie des sciences physiques, par HARMS (1870). — Les illusions des sens, par A. MAYER (1870). — La doctrine de Kant relative à l'espace et au temps ; Kuno Fischer et A. Tredelenburg, par C. CRAPENGIESSER (1870).

H. GEORG, libraire-éditeur, *Genève et Bâle :*

CORRESPONDANCE DES RÉFORMATEURS

DANS LES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

Recueillie et publiée avec d'autres Lettres relatives à la Réforme,
et de Notes historiques et biographiques

PAR A.-L. HERMINJARD

Tome III (1533-36). Prix : 10 francs.

Tome Ier (1512-26), grand in-8 de 500 pages. Prix : 10 fr.
Tome IIe (1527-32), » » Prix : 10 fr.



PUBLICATIONS DE H. GEORG, ÉDITEUR

A BALE ET A GENÈVE.

Blumhardt (Ch. G.) Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi. I-III. Bd. in 5 Abtheilungen in-8 (so weit erschienen), 1828-1837. (Ladenpreis 48 fr.) Jetzt 7 50

I Bd. Von der Stiftung der christlichen Kirche bis zum Tod des Apostels Johannis. 33 Bogen. II. Bd. I. Abth. Vom Schluss des apostolischen Zeitalters bis auf Constantin den Gr. 25 Bogen. 2 Abth. Von Constantin d. Gr. bis Bonifaz. 53 Bogen. III. Bd. 1. Abth. Von Karl d. Grossen bis Gregor VII. 33 Bogen. 2. Abth. Von Gregor VII. bis zur Reformation. 50 Bogen. (Missionsgeschichte der slavischen Völker.)

Von Brunn (Nikl.) Blicke in die Offenbarung des Herrn Jesus Christus, die Er gegeben dem Jünger den Er lieb hatte, dem Apostel Johannes. Nebst Hindeutungen auf die Kirchengeschichte. 2 Thle. in-8, 1831-2. (Ladenpr. 9 fr.) herabgesetzt 3 —

Von der Goltz (H.) Die reformirte Kirche Genfs im 19ten Jahrhundert, in-8, 1862. 6 —

Graf (M.) Beiträge zur Erkenntniss der Geschichte der Synode von Dortrecht. Aus Wolfg. Meyers u. J. J. Breitinger's Papieren gezogen. In-8 mit 2 Zeichnungen, 1825. (Ladenpreis 4 fr.) herabgesetzt 1 50

Grynæus (Sim.) Epistolæ ed. C. Th. Streuber, in-4, 1847. (2 fr.) herabgesetzt — 75

Briefwechsel mit Erasmus Rot., Melanchthon, Camerarius, Œcolampad, Zwingli, Calvin u. Farel.

Hagenbach. (K.-R.) Tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte bis auf die Reformation, in-4, 1828. 1 —

— Geschichte der ersten Baslerconfession. Wohlfeile Ausg., in-8, 1857. 1 50

— Die theologische Schule Basels, in-4, 1860. (Programm.) 2 —

— Predigten. Wohlfeile Ausg. in-8 Bdn., in-8, 1830-53. (Ladenpr. 28 fr.) 15 —

— Band 5-8 (Neuere Sammlung 1-4) einzeln à 2 —

Martyn (Henry.) Des Missionars in Persien Leben. Aus dem Engl., in-8, 1825. (Ldpr. fr. 7. 50) herabgesetzt 1 50

Staehelin (J.-J.) Das Leben Davids; eine historische Untersuchung, in-8, 1866. 2 —

— Kritische Untersuchungen über die Genesis, in-8, 1830. (Ldpr. 2 f.) herabgesetzt — 75

Stier (Rud.) Christliche Gedichte, in-8, 1825. (Ladenpr. fr. 3. 50) herabgesetzt 1 —

De Wette (M.-L.) Predigten, theils auslegender, theils abhandelnder Art. Wohlfeile Ausg. 5 Thle. in 2 Bdn., 1859. (Ldpr. 18 fr.) herabgesetzt 6 —

Die 5. Sammlung ist nach des Verf. Tod von Prof. K.-R. Hagenbach herausgegeben.

L'ÉTHIQUE DE ROTHE[1]

II. LA THÉOLOGIE SPECULATIVE (SUITE)

2. Cosmologie spéculative.

A. IDÉE DE LA CRÉATION ET NOTIONS QUI S'Y RAPPORTENT

1. MOBILE DE L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

Après avoir construit Dieu, nous allons construire le monde. Il est de toute impossibilité d'affirmer une chose, sans nier par cela même son contraire. L'affirmation et la négation sont des corrélatifs inséparables. Toute affirmation n'est ce qu'elle est, que par la pensée de son contraire et par la négation de ce contraire. Que signifie cette formule A=A? Tout simplement que je ne puis me représenter A comme étant un non — A. Que veut dire cette affirmation : je suis moi? Simplement je ne puis me penser moi comme étant un *non-moi*, je suis moi peut se traduire dans cette formule : *je ne suis pas mon non-moi*. Voilà pourquoi le principe de contradiction (Principium contradictionis) et le principe d'identité (Principium identitatis) sont inséparables l'un de l'autre : ils se trouvent ensemble à la tête de la logique.

Cette nécessité logique, que nous venons de formuler d'une

[1] *Theologische Ethik*, von Dr Richard Rothe. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg, Zimmermann'sche Buchhandlung, 1867.

Voyez, pour le premier article, la livraison de juin 1869, pag. 161.

manière abstraite, s'applique également à Dieu, en tant que personne. Dieu, en se pensant et en se posant comme personnalité absolue, réalise l'idée de son être. Mais en la réalisant, il est logiquement tenu de réaliser aussi nécessairement l'idée de ce qui n'est pas lui, l'idée d'un non-moi, l'idée d'un être qui n'est pas tout ce que Dieu est. C'est ainsi que l'axiome logique en vertu duquel une idée n'est complète qu'à condition d'être exprimée sous forme négative et sous forme affirmative, trouve aussi en Dieu son application.

Voici cependant une réserve importante. Dieu, nous venons de le voir, en pensant son moi ne peut s'empêcher de penser son *non-moi ;* mais cela ne veut pas dire qu'il soit obligé de *poser*, *de réaliser* ce non-moi, car la pensée, comme nous l'avons vu ailleurs, ne fait pas la loi à la volonté : Dieu est libre de réaliser ou de ne pas réaliser l'idée de son *non-moi*.

Quel parti prendra-t-il ? Il a le pouvoir *physique* nécessaire pour la réaliser ou pour s'abstenir de le faire ; mais il doit prendre une décision *qui ne soit pas arbitraire*. En effet, il n'y a pas de hazard, d'arbitraire en Dieu. Quel que soit le parti qu'il prenne, il faut qu'il soit dirigé par des raisons, par une loi morale. Celle-ci rend du même coup une des alternatives irréalisable et l'autre nécessaire. Bien que Dieu puisse physiquement réaliser ou ne pas réaliser l'idée de son non-moi, il est *moralement tenu* de prendre un parti plutôt qu'un autre. Cette loi morale, qui l'oblige à se déterminer dans un sens plutôt que dans l'autre, ne lui est pas étrangère, imposée du dehors : elle n'est autre que lui-même, sa propre perfection. En d'autres termes, c'est la perfection même de Dieu qui décidera s'il doit réaliser ou ne pas réaliser son non-moi. Il prendra le parti qui sera le mieux d'accord avec sa perfection.

Dans quel sens se prononcera la perfection divine ? demandera-t-elle la réalisation ou la non-réalisation du non-moi de Dieu ?

Supposons que Dieu réalisât l'idée de son non-moi. Que ferait-il ? Quel serait le *résultat* de son œuvre ? Avant de répondre, il convient de faire plus ample connaissance avec cette idée du non-moi divin, de nous demander quel est son *con-*

tenu. Ce non-moi est le contraire de Dieu, non pas au sens *positif*, de telle façon qu'il possédât des qualités *positives opposées* à celles de Dieu, mais simplement son contraire *négatif* ou privatif[1]. Le non-moi divin n'est que *l'absence*, *la négation corrélative* de chaque détermination ou perfection divine. Ainsi Dieu étant l'être absolu, son non-moi, en qualité de négation de ce qu'est Dieu, sera le non-être absolu, le pur néant.

Admettons que Dieu ait réalisé ce non-moi, tel que nous venons de le définir. Qu'en résultera-t-il ? Dieu se trouvera en face d'un être qui, bien qu'existant, sera la négation de toute détermination, de toute perfection positive ; il se trouvera en présence du *néant réalisé*.

Il n'est évidemment pas possible de s'arrêter là. En effet un rapport, conforme à la notion de Dieu et de son non-moi, ne peut manquer de s'établir. Le non-moi doit devenir *objet* de l'activité divine, et comme Dieu est personnel, cette activité doit être rationnelle et libre, en d'autres termes, une activité qui *pense* et qui *pose*. D'autre part, comme l'objet de cette activité (le non-moi de Dieu), est la négation absolue, l'activité divine devra consister à *nier cette négation*. Or, comment Dieu pourra-t-il, par son activité, nier ce qui n'est pas lui, son non-moi ? Simplement, en *posant dans ce dernier ce qu'il (Dieu) est lui-même*. L'activité de Dieu sur son *non-moi* consistera à supprimer, à détruire toute la négation qui constitue ce non-moi, en lui substituant les perfections qui constituent Dieu lui-même. En un mot, l'activité de Dieu sur son non-moi consistera *à remplir le vide du second de toute la plénitude du premier*.

Quel sera le résultat de cette transformation ? Toute *différence* entre Dieu et son non-moi aura-t-elle donc disparu ? Nullement ! Le non-moi de Dieu demeurera toujours distinct de lui, il ne cessera pas d'être autre que lui, sa négation. Seulement sans pour cela se confondre avec Dieu, il cessera de lui être opposé ; il se trouvera en harmonie avec lui : *Il sera ce que Dieu est, autant que peut l'être quelque chose qui cependant n'est pas Dieu.*

[1] C'est la différence entre contradictoire (contraire exclusivement négatif) et contraire (contraire *positif*, possédant des qualités *positives* opposées à celles de son corrélatif).

Il y aura homogénéité entre Dieu et son ci-devant contraire. En d'autres termes, le non-moi divin sera, en tant qu'existence relative et dérivée, exactement ce qu'est Dieu comme existence absolue.

Par suite de cette harmonie et de cette homogénéité l'attitude de Dieu en face de son non-moi, doit nécessairement *changer*. Le rapport deviendra éminemment *positif* et *affirmatif :* Dieu se sentira en harmonie de pensée et de volonté avec son non-moi : il règnera entre eux une union parfaite qui n'exclura pas la distinction et la différence, condition indispensable de sa propre existence. Dieu se retrouvera pleinement lui-même en son *non-moi :* il habitera et vivra en lui comme dans un autre lui-même, il aura en lui un *tu* qui possèdera les mêmes droits que le *moi* divin : ils seront parfaitement *un*, sans être identiques.

Voilà ce qui arriverait si Dieu prenait le parti de réaliser l'idée de son non-moi.

Voici maintenant ce qui se passerait si Dieu se décidait à ne pas la réaliser. Il renoncerait par cela même à réaliser une possibilité qui corresponde pleinement à sa notion. Or, renoncer à réaliser une possibilité rationnelle, c'est de l'imperfection. De plus, la pensée qu'il s'agit ici de réaliser est en même temps le but le plus élevé que l'intelligence et la volonté divine puissent se proposer. Mais la perfection absolue d'une personne consiste dans la faculté de *penser* le but le plus élevé et de *réaliser* cette pensée. Qu'arriverait-il si Dieu renonçait à réaliser son non-moi ? Il se *bornerait* à se penser et à se poser lui-même. Il se renfermerait dans un égoïsme paresseux ou jaloux. Or, se renfermer en soi, ne pas se communiquer aux autres est, dans tous les cas, une imperfection. Ce n'est pas encore tout. La notion de la perfection implique que celui qui la possède puisse entrer en rapport avec d'autres, avec tout être imaginable, sans qu'il soit pour cela restreint et limité dans son propre être.

Le cas contraire implique de l'imperfection chez celui qui doit s'*abstenir* de tels rapports. La notion de perfection implique également que celui qui la possède *entre* avec les autres dans tous les rapports, dans lesquels il peut entrer. En renonçant à réaliser l'idée de son non-moi, Dieu renoncerait donc à effec-

tuer une réalité qui se trouve en lui physiquement et moralement possible ; *il resterait au-dessous* de sa notion d'être absolu, qui implique une activité absolue comme corrélatif d'une causalité absolue.

On le voit donc, les raisons *abondent* en faveur de la première alternative : la perfection de Dieu demande impérieusement qu'il pose, qu'il réalise l'idée de son non-moi. Dieu est obligé de le faire. Entendons-nous bien cependant. Toute idée de nécessité *physique* doit être soigneusement écartée. Dieu n'obéit qu'à une nécessité morale, résidant en lui, nécessité inviolable, tout aussi impérieuse que celle des mathématiques et de la logique en général. Il va sans dire, que cette nécessité n'implique aucune *violence*, puisque c'est Dieu qui se l'impose à lui-même, en vertu de sa liberté absolue. Bien loin d'exclure la liberté, la nécessité l'*affirme* d'une manière absolue. Qu'est-ce qui fait de la liberté une vérité ? Justement la circonstance que la détermination de l'être libre n'est jamais prise *arbitrairement*, que tout mobile accidentel se trouve exclu. L'activité de Dieu dont il est ici question est un acte de liberté, précisément *parce qu'elle est un acte nécessaire*. De même que Dieu est lui-même (c'est-à-dire, Dieu, personne spirituelle, absolue,) en vertu de sa causalité absolue, il *devient* à son tour, — en tant que personne, en vertu d'une nécessité intérieure et par suite d'une libre détermination — la *cause* d'un autre être qui, tout en étant hors de lui, lui demeure *uni* d'une manière indissoluble.

Désirez-vous voir la même idée rendue sous des expressions plus concrètes ? Nous dirons alors que cette activité divine, qui vient d'être décrite, n'est autre que l'activité *créatrice ;* le non-moi qu'il pose en face de lui, c'est la *création*. Cette création sortie de son premier état d'indétermination et devenue objet de l'activité divine, qui se l'est assimilée en une certaine mesure et l'a mise partiellement en harmonie avec elle, la création considérée comme *ordonnée*, d'après un certain plan, nous donne le monde, c'est-à-dire la totalité des choses créées, *organisées en vue de certaines fins*.

L'analyse qui précède vient de nous faire connaître en Dieu

une détermination *nouvelle* qui demande aussi à être rendue par une expression concrète ; cette disposition de sa personnalité qui le décide à se donner, à se communiquer à autrui, c'est l'*amour*. Elle implique *personnalité*, et chez celui qui aime et chez celui qui est aimé ; cet amour, fruit d'une détermination absolue, doit être *absolu* lui-même. C'est en Dieu seulement, qu'il nous apparaît dans toute sa vérité, et dans sa précision. Il est chez lui exclusivement *communicatif :* il se borne à donner sans jamais recevoir. Elevé au-dessus de tout besoin, se suffisant entièrement à lui-même, parfaitement heureux dans sa gloire, Dieu, quand il aime, ne saurait avoir en vue son intérêt propre. Il ne songe qu'à se communiquer aux autres, à ne pas garder pour lui seul sa félicité et ses richesses, mais à les communiquer, afin de vivre non pas pour lui-même, mais pour un autre. Cet amour éminemment désintéressé et libre est par cela même absolument *pur* et *parfait*.

Ici se pose une question. Placerons-nous cet amour parmi les attributs de Dieu ? En tout cas ce ne saurait être un attribut *immanent*, car il est manifeste qu'il y a dans l'amour quelque chose de *relatif*, puisqu'il a autrui pour objet. D'autre part, il ne saurait être rangé parmi les attributs relatifs, car ceux-ci impliquent l'existence *préalable* d'un objet avec lequel il y a relation, rapport. Or, l'amour se trouve en Dieu, *avant* qu'il existe pour Dieu autre chose avec quoi il puisse être en rapport. Que fait donc l'amour divin ? Il *demande* et *amène* un pareil rapport. L'amour est en Dieu plus qu'un attribut, c'est une perfection immédiate de sa personnalité, un *lien* entre les attributs immanents et les attributs relatifs. L'amour *domine* et *inspire* toute l'activité extérieure de Dieu.

Nous comprenons maintenant pourquoi Dieu est à la fois libre et moralement contraint en créant. *Du moment où il crée par amour, il est obligé de créer*. Rien, en effet, ne nous montre mieux que l'amour, l'union indissoluble de la nécessité et de la liberté. *Rien à la fois de plus nécessaire et de plus libre que l'amour*. Celui qui se demande s'il doit aimer, ignore ce qu'est l'amour : l'homme qui connaît l'amour n'a pas le choix de s'y livrer ou de s'en défendre ; il est obligé d'aimer, force lui est

de laisser son amour déployer son activité. Dieu donc n'a pu *tenir conseil* avec lui-même, pour se demander *s'il* créerait et *quel* monde il réaliserait parmi tous les mondes possibles. De telles suppositions impliquent quelque *lacune* dans l'intelligence ou dans la volonté de Dieu. Cette conception d'une délibération en Dieu, imaginée dans le but excellent d'échapper au panthéisme, risque, au contraire, de le favoriser. On s'imagine volontiers qu'il est essentiel à la notion du théisme de considérer la création comme un fait *accidentel*, comme un acte arbitraire en Dieu. Rien n'a plus contribué que ce préjugé à donner au panthéisme un air de raison et de vérité. Admettre en Dieu quelque chose d'accidentel et d'arbitraire, n'est-ce pas le soumettre à un aveugle fatum, bien que d'une façon contraire à celle du panthéisme qui ne voit partout que *nécessité* naturelle?

Du reste, en admettant une création moralement nécessaire nous ne tombons nullement dans le panthéisme. Pour le panthéiste, la création du monde n'est que l'*épanouissement* de Dieu lui-même encore en train de se faire, de se développer. Pour nous, ce n'est qu'après s'être *déjà fait* lui-même et être arrivé *à la personnalité* que le Dieu parfait qui se suffit entièrement à lui-même, crée le monde par amour. Dieu n'a donc *pas besoin* du monde pour arriver à la conscience de lui-même; c'est au moyen de sa propre nature qu'il arrive à la personnalité. A la vérité Dieu n'est jamais *sans* le monde, mais à aucun égard, Dieu n'existe *au moyen* du monde, et le monde n'est, sous aucun rapport, en dehors de Dieu. Dieu se suffit à tous égards à lui-même; c'est là un élément de son absoluité que nous ne sacrifions nullement. Sans contredit la notion de Dieu postule le monde, mais c'est un monde qu'il crée par sa *propre détermination:* il est lui-même une *causalité absolument suffisante pour le produire.*

2. MODE DE L'ACTIVITÉ CRÉATRICE.

Nous venons de voir par quel *mobile* Dieu crée : il reste à examiner *comment* il le fait.

Quand il crée, sa personnalité agit par le moyen de son or-

gane, la nature divine : l'intelligence de Dieu pense le monde; sa volonté le pose, réalise cette pensée.

Mais comment a lieu le *déploiement* de cette activité créatrice? Il va sans dire qu'une causalité absolue se déployant activement dans *sa totalité* doit produire des effets *absolus*. Si donc Dieu, quand il s'agit de créer le monde, le pensait et le posait *avec la même intensité avec laquelle il s'est pensé et posé lui-même*, il produirait un monde absolu, c'est-à-dire un second absolu, un *second* Dieu. Non-seulement cette hypothèse est absurde, mais Dieu en la réalisant manquerait son but. Qu'a-t-il en effet en vue lorsqu'il crée? Il veut se *retrouver*, se *voir* lui-même dans un autre qui doit par conséquent être *distinct* et *différent* de lui. Or, pour que le non-moi de Dieu demeure différent de lui, il faut qu'il possède non pas l'existence absolue mais l'existence *relative ;* qu'il soit un *résultat du devenir*. Dieu donc, quand il crée, ne saurait agir d'une manière absolue; il faut qu'il *proportionne* son activité au but qu'il veut atteindre. En d'autres termes, voulant produire quelque chose de relatif, il est tenu de ne déployer qu'une puissance et une activité *relatives*. Qu'est-ce à dire? Quoique *relative*, l'activité créatrice de Dieu est toujours celle d'une *causalité absolue ;* elle ne peut donc être *exclusivement* relative; elle doit être *relativement* absolue: la relativité et l'absoluité se *combinent dans l'action créatrice sans s'exclure*.

Comme Dieu est libre, ainsi que nous l'avons déjà vu, il demeure *maître* de son activité; bien qu'absolu, il n'est pas *obligé* d'agir toujours d'une manière absolue ; il peut donc *brider* et *contenir* sa puissance quand il s'agit de créer le monde.

Au lieu de se déployer en sa totalité, la force créatrice en se contenant se *morcelle* et se *divise :* Dieu ne crée pas le monde *en une seule fois :* il ne le produit pas parfait *du premier coup*, d'une manière *immédiate :* il crée un monde *inférieur* afin qu'il puisse *devenir* peu à peu ce qu'il doit être. La création est donc aussi *successive* et *progressive*.

Ordinairement, les théologiens eux-mêmes ne sont pas au clair sur le point de savoir si la création est un acte absolu ou relatif. Le sentiment religieux porte à croire qu'il faut admettre

un acte absolu : on aime à se représenter le monde sortant *tout à coup* du néant, *en une seule fois*, obéissant à la parole toute-puissante du Créateur et faisant son apparition *parfait, complet, parachevé.*

Toutefois la Bible parle d'une cosmogonie *successive* ; les sciences naturelles enseignent la même chose au sujet du monde en général et de notre terre en particulier. Il faut pourtant se décider. Or on ne réussira à s'orienter dans le monde empirique qu'en reconnaissant que l'acte créateur n'a pas été *exclusivement* absolu. C'est aussi l'unique moyen d'arriver à *justifier* Dieu. Soutenir que le monde terrestre dans son état actuel est bien l'ouvrage définitif que Dieu *avait en vue* de produire quand il a créé, c'est renoncer à toute théodicée. Si Dieu ne *pouvait* et ne *voulait* faire rien de mieux que ce que nous voyons, il n'aurait certes pas commencé à créer.

Pour régler les rapports qui doivent régner entre le Créateur et ce monde incomplet, il convient de se rappeler les deux *modes*, les deux *phases* en Dieu. En créant son non-moi, Dieu le créa à son image, le pénétra, se l'assimila, travailla à se le rendre semblable. Mais c'est seulement Dieu en tant qu'actuel, Dieu en tant qu'Esprit personnel, Dieu dans son second mode d'existence qui *peut faire tout cela.* Car Dieu, dans son premier mode d'existence en tant qu'absolu pur est complétement indéterminé : par conséquent hors d'état de créer un monde *à son image.*

De là un *double* rapport entre Dieu et le monde. En tant qu'absolu pur, dans son premier mode, Dieu est absolument *en dehors* du monde ; en tant que personne spirituelle il *pénètre* toujours plus dans le monde à mesure que celui-ci se perfectionne, s'achève, sans cependant *se perdre* en lui et se *confondre* avec lui. En effet, pour que Dieu et le monde puissent être un, il faut qu'ils demeurent *différents.* C'est ainsi que se concilient la transcendance et l'immanence que tout le monde sent aujourd'hui le besoin de maintenir. *Dieu demeure toujours en dehors du monde, tout en lui devenant chaque jour plus immanent.*

3. CARACTÈRE COMPLEXE DU MONDE.

Faisons maintenant plus ample connaissance avec le monde, en analysant les *éléments* qui le constituent.

Le monde, en qualité de *non-moi* de Dieu, est d'une part, *autre* que l'absolu, c'est-à-dire *relatif* (non-être à quelques égards, mélangé de non-être), et par conséquent *fini*, *limité*, si nous le considérons en rapport avec un autre être. Ce sont-là des caractères essentiels et fondamentaux du monde, il ne saurait donc les *perdre*, quels que soient les changements qu'il soit appelé à subir.

D'autre part, tout fini qu'il est, ce monde doit être conçu comme *semblable* à Dieu qui est l'absolu. Par conséquent il devra posséder une qualité qui chez lui, être relatif, corresponde à l'absoluité de Dieu et en soit l'analogue : il sera *illimité*, ce qui lui conférera une *absoluité relative*. L'*illimitation*, l'*infinité* sont donc un second caractère indispensable du monde.

Mais comment peut-il être à la fois fini et infini, limité et illimité ? C'est bien simple ; il suffit qu'il ait des limites, non pas en dehors de lui, mais *en lui*, c'est-à-dire qu'il soit *morcelé lui-même* en une pluralité d'êtres finis et particuliers. Toute créature du monde est un être *particulier* (à cet égard il est fini ou limité), mais le monde, pris dans son ensemble, dans sa totalité, est une pluralité *infinie* d'êtres particuliers (sous ce rapport il est illimité et infini). En tant que composé d'êtres finis et particuliers, le monde est *autre* que Dieu, il diffère de lui : en tant que somme *illimitée*, *infinie* d'êtres particuliers et finis, le monde est *semblable* à Dieu ; il peut contenir la plénitude de l'être divin actuel ou spirituel. Devenu parfait, parachevé, ayant parfaitement réalisé son idée, le monde serait, sous *la forme de la pluralité*, ce qu'est Dieu sous la forme de l'unité.

Caractérisons ces existences *finies* et *particulières* dont la *somme* constitue le monde. Que fait Dieu en posant le monde ? Il veut créer un monde qui lui soit semblable, c'est-à-dire, qui soit *esprit*. Aussi tout ce qui dans le monde n'est pas esprit ne saurait être *réel*, c'est-à-dire *définitif ;* c'est une forme transitoire

de l'existence, comme un échafaudage appelé à disparaître après avoir rendu les services auxquels il était destiné.

C'est uniquement dans les esprits que Dieu peut habiter, c'est-à-dire être *actif*. Les esprits possèdent en effet la faculté de se *pénétrer mutuellement ;* ils peuvent être et habiter réellement l'un dans l'autre, sans se confondre, se mélanger tout en demeurant distincts.

Il est temps que cette idée de la pénétrabilité des esprits familière à tout le monde dans le domaine du sentiment, soit également reconnue dans celui de la *science*. Au fait qu'est-ce que l'esprit ? La pénétration réciproque, l'union intime, la synthèse de l'idéel et du réel, de la pensée et de l'existence objective. L'esprit est donc éminemment *pénétrable*, personnel.

Voici une autre considération qui fera mieux comprendre cette pénétrabilité des esprits. Dieu, en tant qu'esprit, esprit personnel, est l'intime union d'une personnalité spirituelle et d'une nature spirituelle, c'est-à-dire personne spirituelle. En posant le monde comme esprit, il le pose comme esprit personnel, comme personne spirituelle. Dans le monde définitif, il n'y a pas de nature qui ne soit partie *intégrante d'une personne*. La personnalité est la forme essentielle de l'esprit. Dieu en posant le monde, en réalisant son idée, le crée comme une *pluralité infinie de personnes spirituelles*.

Nous comprenons maintenant que Dieu puisse habiter dans le monde et *comment* la chose peut avoir lieu. La notion même d'esprit implique que les personnes *peuvent* se pénétrer, habiter les unes dans les autres sans se confondre.

Voici comment la chose a lieu.

Tout être personnel, en qualité d'esprit, possède deux faces : il est quelque chose d'*objectif*, de *réel*, par conséquent il offre aux autres esprits *matière* à exercer leur activité. Mais, et c'est la seconde face, cette existence est celle d'un *esprit*, c'est une pensée, quelque chose d'idéel, d'intelligible par conséquent pour un autre esprit qui pourra pénétrer jusqu'aux profondeurs de son être, pourvu que celui-ci possède la faculté de connaître.

Mais cette dernière faculté ne saurait *manquer* à un être *spi-*

rituel. Car par le fait qu'il est personnel, il possède l'intelligence et l'activité (la volonté). Tout esprit personnel possède ainsi ce qu'il faut et pour *être connu* et pour *connaître*.

Qu'arrivera-t-il donc quand deux esprits entreront en rapport l'un avec l'autre? Premièrement ils se *penseront* mutuellement ; chacun dans sa conscience individuelle se formera une image intellectuelle de l'autre, c'est-à-dire ils se connaîtront l'un l'autre, et arriveront à s'entendre et à ne plus former qu'une seule conscience spirituelle. Secondement chacun de ces esprits pourra faire de l'idée qu'il s'est formée de l'autre, l'*objet* de son activité; chacun pourra poser, reproduire, imiter l'idée qu'il se sera faite de l'autre ; chacun pourra *reproduire en lui-même* tout l'état spirituel de l'autre (avec lequel il est en harmonie de pensée et de volonté). Ainsi se consommera une unité parfaite, une unité qui ne sera pas seulement idéelle mais réelle, et tout cela sans que l'existence indépendante de chacune des parties soit en rien *compromise*.

Voilà tout ce qui est impliqué dans la notion de l'*amour mutuel* qui unit deux ou plusieurs êtres personnels. L'amour repose sur une assimilation *réciproque* et son intensité est *proportionnée* à cette assimilation. Aimer, c'est se doubler, se multiplier soi-même au moyen des autres. L'essence de l'amour c'est de constituer entre ceux qui s'aiment une communion mutuelle, qui atteint son apogée dans une unité réelle n'excluant pas la distinction mais l'impliquant constamment.

Faisons l'application de cette pénétrabilité des esprits aux *rapports* de Dieu et du monde. Dieu, l'esprit absolu, peut *vivre* et *agir* dans une multitude infinie d'esprits particuliers. C'est là l'incarnation, *l'existence cosmique* de Dieu dans le monde spirituel. C'est à tort que Novalis prétend que si Dieu peut devenir homme il peut aussi bien devenir pierre, plante, animal. La totalité des esprits particuliers infinis, constitue seule cet autre, ce non-moi devenu semblable à Dieu.

Il reste toutefois une autre *condition* indispensable à remplir. Le monde des esprits ne peut être entièrement semblable à Dieu que s'il s'est fait *lui-même* ce qu'il est (savoir esprit), comme Dieu s'est constitué ce qu'il est, en passant de l'être

pur à l'existence *actuelle*. C'est à cette seule condition que l'esprit individuel peut être objet de l'amour de Dieu. Pour que Dieu puisse aimer un être, il ne suffit pas qu'il en soit la *cause;* cet être doit s'*être fait* par lui-même, par sa propre détermination, c'est-à-dire *moralement*, ce qu'il est. En dehors de cette condition l'homme ne serait qu'un moyen, un instrument : par conséquent il ne saurait être digne d'amour. Un esprit *fabriqué* par Dieu, pour si admirable qu'il fût, demeurerait un automate qui ne saurait être aimé du Créateur parce qu'il serait sans valeur morale, faute de s'être fait *lui-même*. Pour qu'une créature puisse être aimée de Dieu il faut que ce qu'il y a en elle d'aimable soit un *produit* de sa propre activité, et possède par conséquent une valeur *morale*. Dieu en effet, ne peut aimer que ce qui possède une qualité morale.

Tout ceci n'est pas en contradiction avec la notion de créature. Celle-ci, en effet, ne se donne pas son *existence*; elle se borne à la déterminer d'une façon ou d'une autre. La créature spirituelle *existe* par le fait de Dieu, mais elle s'est donné à elle-même sa *personnalité*. En d'autres termes Dieu crée l'esprit non pas *immédiatement* mais *médiatement*. Dieu ne crée immédiatement qu'un être matériel pourvu de toutes les conditions voulues *pour* s'élever jusqu'à la spiritualité. Il lui donne la *disposition* à la spiritualité, mais il laisse à cet être mixte le soin de devenir *actuellement* ce qu'il est virtuellement, c'est-à-dire esprit.

Cette idée d'une *genèse* de l'esprit est en directe opposition avec les opinions reçues. Mais celles-ci ne se maintiennent encore qu'à la suite d'une espèce de prescription et à la faveur de l'obscurité inouïe qui entoure la notion d'esprit. Les sciences naturelles ont renversé la spiritualité ordinaire qui, du reste, n'a pu triompher du matérialisme. Il suffit d'un instant de réflexion pour se convaincre que la notion vulgaire est insoutenable, absurde. L'esprit ne saurait être un produit *manufacturé* ; se le représenter ainsi, c'est le supposer semblable à la matière. Dieu fournit immédiatement en quelque sorte les *ingrédients*, un élément idéel et un élément réel, c'est-à-dire une existence qui est en même temps pensée ; mais c'est à la

créature qu'il appartient *d'effectuer* l'assimiliation *réciproque* et la *fusion* intime de ces éléments, en se pensant et en se posant. On ne peut être réellement esprit qu'en se *constituant soi-même* comme unité de l'idée et de la réalité. En dehors de ces conditions il y a juxtaposition, par suite d'un simple lien extérieur, mais non unité *effective*. Ce qui achève de montrer combien il est impossible de maintenir l'idée d'une création *immédiate* de l'esprit c'est le penchant à l'émanatisme qui se trouve chez ses partisans. On voit poindre de tous côtés dans la théologie moderne, fort différente en cela de l'ancienne, la tendance à faire procéder l'esprit créé de *l'essence* propre de Dieu. Prétendre que l'homme est *actuellement*, de fait, un être formé à l'image de Dieu, son congénère, par un effet immédiat de sa création, c'est au fond déclarer qu'il n'est pas semblable à Dieu. Car, enfin, on n'est semblable à Dieu que si, comme lui, on s'est fait soi-même ce qu'on est.

Que faut-il donc entendre par la création? C'est tout le travail, le procès au moyen duquel Dieu (esprit) s'incarne dans le monde, ou plus exactement, l'incarnation de Dieu dans les créatures spirituelles. Considérons-nous le monde dans sa *parfaite* union avec Dieu, devenu tel qu'il doit être, le monde comme demeure, habitation de Dieu? Nous avons le monde des personnalités spirituelles parfaites, le monde des anges, le *ciel*. Les anges sont de purs esprits, mais des personnes. Ils sont l'union d'un moi ou d'une personnalité et d'un organisme naturel, d'un corps animé, correspondant; seulement celui-ci est spirituel. A titre de créatures, d'êtres finis, les anges sont dans le *temps* et dans *l'espace;* mais en qualité d'esprits, ils ne sont pas bornés par le temps et par l'espace, cantonnés dans un coin déterminé; l'univers entier leur est ouvert pour servir de théâtre à leur activité. Aussi n'est-ce pas arbitrairement qu'on leur prête des ailes. Notre monde terrestre, encore *inachevé*, ne leur est pas *fermé*; nous devons admettre qu'ils y font spécialement sentir leur action sur les créatures personnelles. Mais ils font tout cela, non pas, dans une certaine *indépendance* de Dieu, mais au contraire en demeurant parfaitement unis à lui par suite de leur perfection, par conséquent à titre de simples

instruments. En qualité de créatures déjà *parfaites*, les anges sont supérieurs à l'homme dans la phase actuelle de son développement ; mais pris en lui-même l'homme est supérieur aux anges, il représente une phase *postérieure* du développement qui les a pour présupposition. Quant au ciel, à titre de créature, il est fini, il occupe une place dans l'espace ; voilà pourquoi il est complexe : il y a un *ensemble* de cieux. Le ciel est ce lieu où Dieu a élu domicile, ce monde voulu de lui et par conséquent permanent et définitif ; tout le reste n'est qu'un échafaudage provisoire.

Reste à savoir seulement si le monde peut jamais être *achevé*, arriver à un état *permanent* et *définitif ?* Encore ici il y a en présence deux intérêts contradictioires en apparence qu'il s'agit cependant de sauvegarder. Avons-nous *Dieu* en vue? Il est alors évident que la création doit être achevée un jour. L'intelligence et la volonté absolue ne sauraient manquer d'atteindre un but qu'elles se sont assigné conformément à leur propre notion. Considérons-nous au contraire le *but de la création ?* Alors nous devons la concevoir comme ne devant jamais s'achever, comme infinie et cela dans l'intérêt même de l'absoluité de Dieu. Que se propose-t-il en effet? De s'assimiler le monde, de se le rendre semblable. Or la création étant nécessairement finie, ne saurait jamais devenir égale, absolument semblable au Créateur. Jamais elle ne saurait être son expression parfaitement adéquate. Et puis, ne savons-nous pas que le monde est constitué par une pluralité *infinie* d'êtres particuliers : jamais donc il ne sera terminé.

La notion de création semble ainsi contradictoire. Voici la solution de l'antinomie. Dieu, dirons-nous, n'achève pas sa *création*, c'est-à-dire il n'achève jamais de créer, mais il achève ses *créatures*, c'est-à-dire ce qu'il fait. Il amène à la perfection l'ensemble des créatures, qui, il est vrai, ne forme jamais qu'une totalité *relative*. Il faut considérer l'univers comme une série infinie mais organique de mondes particuliers, de *cieux*, qui, par l'activité créatrice de Dieu, s'engendrent les uns les autres, et s'enchaînent les uns aux autres. Prenez-vous *un* des anneaux de cette chaîne infinie, un monde spécial, un *ciel ?*

Vous voyez qu'il est parfait, qu'il réalise pleinement son idée, *à sa manière*, il est vrai, et autant que la chose est possible dans ses circonstances. En d'autres termes, tout parfait qu'il est, il ne l'est jamais que *relativement*. Dieu a beau le remplir absolument, aucun monde particulier et concret ne saurait jamais être l'expression parfaitement adéquate de Dieu. Elle a beau aller croissant à l'infini, l'existence cosmique de Dieu, son habitation dans l'univers, ne devient jamais égale, pleinement *adéquate* à son existence absolue ou transcendante.

Et voilà pourquoi Dieu ne cesse *jamais* de créer ; aucun monde ne le contente, parce qu'aucun ne saurait le contenir d'une manière complète : le meilleur demeure toujours son exposant inadéquat ; aussi chaque création parachevée lui suggère-t-elle l'idée d'une création qui sera plus magnifique encore, et ainsi à l'infini. Car les mondes ont beau devenir toujours plus magnifiques, il n'y en aura jamais aucun qui soit dépourvu de tout élément irrationnel, au point d'être l'expression parfaitement adéquate de Dieu. L'équation *ne cessera de s'approcher* du point de coïncidence parfaite sans *jamais l'atteindre*.

Qu'on ne crie pas à l'imperfection ; il est au contraire fort heureux que les choses se passent ainsi : ce mode implique la perfection et de Dieu et du monde. Qu'arriverait-il en effet, si *un* monde particulier devenait semblable à Dieu, au point d'être, à tous égards, son exposant pleinement adéquat ? D'abord le rapport entre le Créateur et la créature serait *rompu :* ce monde particulier ne serait plus sous la *dépendance* de Dieu, comme sa notion l'exige. En second lieu, un Dieu qui aurait terminé son œuvre, qui aurait *cessé* de créer, n'aurait pas seulement subi un profond changement dans son être, il se trouverait privé de toute activité *extérieure, ad-extra*. Considéré, dans ses rapports avec le monde, il serait condamné à l'inactivité, à l'ennui. Pour que la création demeure parfaite, il faut donc deux conditions : le monde doit demeurer *imparfait* ; la puissance créatrice ne doit jamais *s'épuiser*.

La série des divers cieux forme d'abord une *hiérarchie infinie* de mondes d'anges, qui constituent une unité, mais dans laquelle le dernier venu *dépasse* toujours le précédent. Or comme les

divers anneaux de la chaîne ne sont que la réalisation *d'une seule et même idée*, dans des circonstances, dans des milieux divers; comme tous ces mondes sont formés sur le même type, le même plan, comme des cercles concentriques, la conséquence est évidente. Les résultats généraux de la spéculation sont, pour l'essentiel, *valables dans l'univers entier*. C'est la théologie spéculative de *tous les êtres intelligents* que nous construisons et non pas uniquement celle des hommes. Ajoutons, toutefois, que ce seul et unique motif admet une grande richesse de variations. L'uniformité de la vie n'exclut pas le libre jeu de l'intelligence et de l'activité, soit chez le Créateur, soit chez les créatures.

Toutes ces sphères, tous ces mondes, sont autant d'anneaux d'une chaîne continue, qui constitue un grand univers organique, le grand organisme des mondes, des anges ou des cieux. Cette continuité est aisée à comprendre. Chaque monde nouveau est créé avec le concours des esprits parfaits appartenant aux sphères antérieures, c'est-à-dire des anges.

De là résulte une autre conséquence. Comme chaque monde achevé se trouve en union parfaite avec Dieu, il est également en harmonie non moins parfaite avec les mondes antérieurs. Or chaque ciel particulier, chaque monde forme une famille *spéciale* d'esprits. Que faudra-t-il donc pour que tous les mondes forment un seul monde, tous les cieux un seul ciel, tous les anneaux une seule chaîne? Les individualités *correspondantes* des divers cieux devront s'adapter, s'agglomérer, s'agglutiner de façon à former des *individualités collectives*. Il doit y avoir de pareilles agglutinations puisque, malgré leurs différences personnelles, toutes ces personnalités sont formées sur le même type. La personnalité collective d'êtres appartenant à divers mondes, forme une unité *réelle*, il est vrai, mais non pas *numérique*, parce que la personnalité individuelle n'est pas sacrifiée, les diverses individualités s'unissant sans se confondre, ou s'absorber. Plus l'univers va s'achevant, *plus il se forme* de ces personnalités toujours plus complexes et toujours supérieures, dont les lignes se poursuivent à travers les profondeurs des cieux déjà parachevés. De là, les *anges gardiens*.

Après avoir considéré la chaîne entière, d'un bout à l'autre, occupons-nous d'un anneau, d'un monde *particulier*. Comme chacun constitue un tout organique, un système, il doit renfermer une personne qui en forme le centre. Alors les *personnes centrales* des différents mondes pourront également s'agglomérer, s'adapter les unes aux autres, de façon à former une immense *personnalité centrale, collective*. Cette personnalité traversera l'univers entier ; elle sera le grand axe spirituel du monde des esprits unis à Dieu. Cette personnalité centrale collective correspondrait à l'expression de St. Paul : (Col. I, 15, 16.) *Premier né de toute* créature, c'est-à-dire, le prince (le premier né) de chaque espèce, et de chaque hiérarchie de créatures.

4. LE TEMPS ET LA CRÉATION.

Nous savons déjà que la création ne s'achève jamais : elle est donc sans fin. Elle doit également n'avoir jamais commencé ; elle est *sans commencement*. Dieu n'a pas de commencement ; renfermé dans sa vie immanente, il est de toute éternité parfait ; d'autre part cette vie immanente et éternelle de Dieu implique nécessairement son activité créatrice. Il en résulte que la création (dont le temps et la possibilité d'une création n'est d'ailleurs qu'un effet) doit être sans commencement comme lui. Si Dieu n'a pas commencé de créer, la créature, produit de la création, ne peut jamais avoir commencé.

Il s'agit ici de bien s'entendre. Quand nous disons que la créature est éternelle, nous avons en vue la créature *primitive*, le pur et simple non-moi de Dieu, qu'il a posé en face de lui antérieurement à tout temps. Pour ce qui est du monde, déjà plus ou moins semblable à Dieu, et déjà modifié par l'activité divine en vue d'un certain plan, il a commencé dans le temps : il a l'*autre* pour présupposition dans le temps.

La création n'est donc pas le monde et l'*absence* de commencement n'est pas précisément l'éternité. Dieu seul est éternel, c'est-à-dire existe par lui-même : le monde et la création ne sauraient être éternels dans ce sens-là. Mais la *création*, elle, est sans commencement, ce qui est fort différent.

Aujourd'hui il n'est plus permis de douter que la création ne soit sans commencement. L'idée contraire, insoutenable en soi, ne paraît sauvegarder certains intérêts que par suite d'un malentendu.

D'abord elle est insoutenable. En effet, quand on se représénte Dieu *commençant* de créer dans le temps, ce langage implique déjà l'existence *préalable* du temps. Or, si le temps est là avant que Dieu commence de créer, il faut donc qu'il ait été créé par un autre que par lui ; cette hypothèse renverse la notion même de création. Dès l'instant où Dieu n'a pas créé le temps, il s'est borné à organiser des données lui venant d'ailleurs ; il n'a pas créé *ex nihilo* ; il cesse d'être Créateur pour descendre au rang de demiurge.

On ne peut se représenter que Dieu ait précédé *chronologiquement* la créature. En effet, d'une part il ne saurait exister de temps avant qu'il y ait une créature ; et d'autre part le temps n'existant absolument pas pour Dieu, il ne peut y avoir eu un temps *avant* qu'il créât.

La thèse que nous combattons part toujours de la supposition qu'il y avait un temps avant que Dieu eût créé, avant qu'il existât des créatures. Ce prétendu temps (un temps avant le temps) on l'appelle éternité et on s'imagine ainsi que l'éternité a existé avant le temps. En raisonnant de cette manière, on place l'éternité dans le temps, de sorte qu'elle ne lui est plus antérieure ; on se la représente comme soumise au temps, tandis que sa notion est exclusive de toute représentation de temps.

Pour éloigner à tout prix l'idée que la création divine n'a pas eu de commencement, on part tacitement de l'hypothèse que le temps est lui-même sans commencement. C'est au moyen de cette hypothèse qu'on cherche à montrer que Dieu a dû commencer de créer dans un moment déterminé de la durée. Il y a eu un temps durant lequel aucune créature humaine n'existait. Résultat bizarre ! Le temps n'aurait pas de commencement, la créature au contraire en aurait un ! Mais comment peut-il exister un temps sans qu'il existe par cela même une créature ? Ou bien le temps lui-même ne serait-il pas une créa-

ture? Mais alors que sera-t-il? Si on veut éviter le dualisme, il faudra voir en lui une propriété, un *attribut* de l'être divin. Dieu alors descendrait au rang des choses temporelles et finies, exactement comme les créatures; il n'y aurait plus de différence entre lui et elles. On le voit, il n'est pas possible *d'intercaler* en quelque sorte une durée entre Dieu et la création; quelle que soit la nature du temps, il ne peut être qu'au moyen de Dieu, il est donc une créature. Si on veut conserver la notion de création *ex nihilo*, il faut maintenir que rien ne peut avoir existé indépendamment de Dieu, pas plus le temps qu'autre chose.

Et cependant la ténacité avec laquelle on maintient qu'il y a eu un temps avant la création est très explicable. Il y a là-dessous une portion de vérité qui a de la peine à se traduire en idée claire. Cela tient à ce qu'on ne sait pas distinguer entre deux notions, celle de *création* et celle de *monde*. Le monde, lui, a pour présupposition indispensable le temps aussi bien que l'espace; Dieu l'a créé dans le temps et dans l'espace; ceux-ci existaient avant que le monde existât; ils ont été les moules, les cadres, dans lesquels il l'a formé. Mais l'espace et le temps étaient eux-mêmes là *en vertu* de la création divine, comme ses créatures. Le monde n'est donc pas l'unique création de Dieu. Il faut aussi ranger parmi les créatures ce qui est la condition préalable de la formation du monde, le temps et l'espace, en d'autres termes la matière.

Est-ce à dire que le temps et l'espace aient commencé dans le temps? Nullement! La notion même de temps exclut une pareille représentation. Le temps et l'espace ne peuvent avoir existé en vertu d'un acte créateur qui aurait commencé dans le temps; ils sont là en vertu d'une création divine *qui n'a jamais commencé*. Ainsi, bien qu'elle n'existe que par le fait de Dieu, quoiqu'elle soit une créature, la matière n'a pas de *commencement*. En effet, pour qu'il y ait commencement de quelque chose dans le temps, il faut que le temps *soit déjà là*. Dès que le temps n'existe pas rien ne peut commencer. Le temps existe-t-il au contraire dans la création? Alors il y a, par le fait même, des créatures qui ont un commencement, et il ne peut être

créé d'autre commencement. Car ce qui a été créé dans le temps a tout naturellement un commencement, mais d'autre part ce qui a été créé sans qu'il y eût de temps ne peut avoir de commencement. En effet, il ne peut y avoir de commencement que là où le temps existe. Le temps ne saurait donc avoir de commencement, avoir commencé car il est *ce qui a été créé sans qu'il y eût de temps.*

Le monde a donc commencé : il n'est rien dans le monde qui n'ait commencé. Mais la matière pure (l'espace et le temps) n'a pas commencé : elle est là sans commencement, quoique en vertu d'un acte créateur. Sans doute, il y a eu un temps avant *le monde*, mais il n'y a pas eu de temps avant le temps, avant la création.

Elles ne sont donc pas déplacées et absurdes les questions suivantes : Qu'y avait-il avant le monde, abstraction faite de Dieu ? Que faisait Dieu avant le monde ? Tandis qu'il est absurde de demander : Qui avait-il avant la création, abstraction faite de Dieu ? Que faisait Dieu avant de créer ? En effet, avant le monde il y avait déjà le temps et l'espace, et avant de créer le monde, Dieu créa autre chose, savoir la matière pure, l'espace et le temps.

On le voit, de quelque bout qu'on la prenne, elle est insoutenable cette idée qui veut que Dieu ait commencé de créer dans le temps. *La création n'a pas de commencement.*

Cette idée du commencement de la création dans le temps serait aussi soutenable qu'elle l'est peu, elle entrerait encore en conflit avec la notion de Dieu. Si Dieu n'a pas toujours créé, sans commencement, il n'a donc été créateur *qu'à partir* d'un certain moment, l'attribut de créateur ne lui est plus essentiel, mais *accidentel*. En outre, Dieu n'est plus immuable, il s'est accompli un changement en lui, à partir du moment où il s'est mis à créer ; on le voit, par ce côté encore, l'idée d'un commencement de la création se montre inadmissible.

Mais la théorie de nos adversaires sauvegarde-t-elle au moins les intérêts qu'elle a en vue ? C'est le second point qu'il nous reste à examiner.

Si on rejette l'idée d'une création sans commencement, c'est

pour *exclure* toute pensée de nécessité naturelle ; on ne veut pas que Dieu ait subi en créant une simple nécessité naturelle : il doit avoir trouvé dans une décision libre, le motif de réaliser la pensée de la création, pensée qui d'ailleurs se présentait nécessairement à lui. L'intérêt qu'on se propose de sauvegarder est sans contredit respectable. Reste à savoir si le but est atteint. Voyons un peu. Finalement il ne peut s'être écoulé aucun *intervalle de temps* chez Dieu, ni entre la *pensée* de la création et la résolution de la réaliser, ni entre cette *résolution* et sa réalisation effective. Car enfin de tels intervalles de temps impliqueraient déjà *l'existence* du temps, qui aurait dû lui-même être créé par Dieu si vous voulez lui maintenir sérieusement son titre de Créateur, et cette production du temps par Dieu serait *déjà* une création. On le voit, bien loin d'exclure l'idée d'une nécessité de nature en Dieu, l'hypothèse d'un commencement de la création ne sert qu'à obscurcir l'idée de la liberté divine.

Ce n'est pas tout. D'après l'opinion générale, le sentiment religieux doit être profondément blessé par la pensée d'une création *sans commencement*. L'idée même de création paraît détruite : il semble que le monde cesse d'être sous la dépendance absolue de Dieu. L'idée que *l'être de la créature a eu un commencement* paraît généralement constituer le contenu, le *fond* même de la notion de création.

Mais c'est là une profonde illusion. En réalité, le trait fondamental et spécialement caractéristique de la notion de création, c'est l'idée que la créature a *la source* de son être exclusivement en Dieu ; qu'il est seul la *causalité absolue* de la créature. On comprend sans peine qu'aux yeux des esprits non philosophiques, en niant l'antériorité *chronologique* de Dieu, on paraisse nier sa priorité *logique* comme cause. Mais les hommes scientifiques doivent être à l'abri de pareilles illusions. Il n'est pas nécessaire que Dieu précède la créature dans *l'ordre des temps* pour la précéder à titre de *cause*. Sans doute, la matière pure (le temps et l'espace) est là à côté de Dieu sans avoir *jamais commencé*. Mais elle y est, expressément et uniquement comme *produite* par Dieu lui-même et non pas comme existant par

elle-même et en vertu d'une *autre* cause que la causalité divine. Et puis qu'est-ce donc qui a toujours été là, sans avoir jamais commencé d'être? C'est la matière *pure*, la créature primitive, dont Dieu se sert pour former le monde. Le monde, lui, *n'est donc pas* sans commencement, ni dans sa totalité, ni dans aucune de ses parties. Toutes les créatures qui se trouvent *en deçà* de la matière pure, c'est-à-dire de l'espace et du temps, ont un commencement dans l'espace et dans le temps; la matière pure, elle, n'a pas de commencement.

Au fait — et c'est ici un nouvel argument en faveur de notre thèse, — l'espace et le temps ne sauraient pas plus avoir de commencement que de fin. Leur notion même exclut ces représentations. Pour avoir un commencement et une fin, une limite, il faut *être* limité, former un *tout*, possédant un degré d'individualité. Une limite, c'est une négation, elle ne peut donc *s'attacher* qu'à quelque chose de positif. Or, le temps et l'espace sont négatifs et illimités: la fluidité absolue, le vide absolu.

Pour bien comprendre tout ceci, il est indispensable de se rappeler la distinction entre la création *en général*, et celle du monde *en particulier*. En ce moment, nous avons uniquement en vue l'activité créatrice de Dieu, et nous maintenons qu'elle ne peut avoir de commencement. Sans doute, c'est là un fait que nous sommes hors d'état de nous *représenter*, précisément parce que le représentation n'est de mise que dans la sphère du temps et de l'espace. Et ici il s'agirait de se représenter un acte créateur *antérieur* à l'espace et au temps, puisqu'il a pour effet de les produire! Mais si nous ne pouvons nous représenter cette création sans commencement, nous pouvons la *penser*, ainsi que nous pensons la vie de Dieu, comme un devenir sans commencement et sans fin.

A première vue, on sera tenté de dire qu'en établissant de pareils rapports entre Dieu et le monde, nous les *confondons* pour tomber dans le panthéisme. Si on veut bien y regarder de plus près, on reconnaîtra qu'il en est autrement. Toute notre conception repose sur une réelle *dualité* du monde et de Dieu, compatible avec leur unité (et non identité, confusion)

tout aussi réelle. Quand nous disons que Dieu *devient* monde, nous entendons son habitation dans le monde, son non-moi, dans un autre, dans quelque chose qui *n'est pas* Dieu [1]. Sans nous rapprocher en rien du panthéisme, nous admettons d'une part une immanence *progressive* de la personnalité divine dans l'univers (que la création *continue* a pour mission d'effectuer) sans exclure en rien la transcendance, l'existence de Dieu en dehors du monde. Ces deux vérités sont réclamées et par la notion de Dieu et par celle de la création. En effet, Dieu, en tant qu'essence pure (dans sa première phase), est éminemment transcendant, extra-mondain, et d'autre part Dieu, en tant que personne, ne se confondra jamais avec le monde, car la création qui doit effectuer cette immanence est infinie ; bien que le Dieu personnel soit appelé à pénétrer toujours plus le monde, il n'arrivera jamais à y *habiter* d'une manière absolue ; l'habitation demeurera toujours relative, jamais la *coïncidence* (qui pourrait faire craindre la confusion et l'identité) ne sera parfaite. Au surplus, rappelons-nous bien qu'il ne s'agit en tout ceci d'une immanence du Dieu personnel *que dans les esprits* et non dans le monde *matériel*.

Enfin il ne peut être question d'un *changement* en Dieu. Pendant tout le cours de la création permanente, Dieu demeure l'être absolu toujours identique à lui-même ; ce qui change c'est l'*autre*, le monde, dans lequel Dieu habite de plus en plus.

5. ATTRIBUTS DE DIEU RELATIFS AU MONDE.

Le monde étant maintenant en formation, nous voyons apparaître une *nouvelle* classe d'attributs : Les attributs *transitifs* et *relatifs*, qui naissent des rapports de Dieu avec le monde. Voici l'idée la plus générale, commune à tous ces attributs. Conformément à son absoluité, Dieu ne peut prendre à l'égard du monde qu'une attitude exclusivement *active*, réceptive et spon-

[1] C'est bien ainsi que St. Paul paraît entendre la chose quand il dit : ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Dans cette formule les πάντα dans lesquelles Dieu *est* τὰ πάντα, sont expressément distingués de Dieu qui est τὰ πάντα. Il est vrai que pour saisir des expressions de ce genre, il faut être en état de comprendre que les esprits (et eux seulement) peuvent être *les uns dans les autres*.

tanée, et non *passive*. L'idée de l'absolu exclut toute passivité, mais non la *réceptivité* qui est une perfection positive et une forme de l'activité elle-même. En d'autres termes, bien que Dieu soit éminemment actif, le monde peut aussi agir sur lui à certains égards.

En considérant successivement les deux termes du rapport (Dieu, le monde), nous obtiendrons les aspects divers que ces attributs rendent, expriment.

1° Dieu, en tant qu'il est en rapport avec le monde, peut être envisagé : *a)* dans la *totalité de son être* ; ce qui nous donne les attributs essentiels ; *b*) dans *chacune* des déterminations immanentes qui le constituent ; nous avons alors les attributs *hypostatiques*, ceux qui relèvent de *chacune* des déterminations immanentes.

2° Le monde, en tant qu'il est en rapport avec Dieu, peut être considéré : *a*) abstraction faite de son état *moral*, cela nous donne les attributs *non-moraux ; b*) il peut être considéré dans son état *moral*, en tant qu'être moral (savoir les esprits) ; nous obtenons alors les attributs *moraux*.

Au point de notre construction que nous avons atteint, il ne peut être question que des attributs *non-moraux*.

Si nous considérons le rapport de Dieu au monde de la manière la plus générale, nous ne découvrons qu'un seul attribut essentiel et négatif, savoir l'*infinité*. Le monde, lui, est éminemment fini. Toutefois Dieu n'est nullement affecté par ce trait caractéristique du fini avec lequel il entre en rapport. C'est là ce que nous exprimons en disant que Dieu est infini, qu'il possède l'attribut de l'infinité, c'est-à-dire *qu'il ne tombe pas sous la catégorie de la quantité*.

L'espace et le temps étant les deux formes *universelles* de l'existence finie, quand nous attribuons à Dieu l'*infinité*, nous entendons dire qu'il est au-dessus et en dehors de l'espace et du temps. Bien qu'il agisse et se manifeste dans l'espace, Dieu n'est pas limité par l'espace.

En vertu de son infinité, Dieu ne peut être représenté, devenir objet de représentation, ni pour ce qui est de son essence absolue, ni pour ce qui est de sa personne divine.

L'expression d'*infinité* est loin de rendre l'idée de Dieu d'une manière adéquate, comme on se l'imagine trop aisément. C'est la plus pauvre de toutes les désignations de Dieu (même quand on n'a en vue que sa première phase d'existence) ; l'absolu pur, divin et infini sont des expressions qui se rapportent *exclusivement* à des relations de temps. Sans doute, Dieu, comme infini, ne saurait être objet de notre représentation ; mais ce n'est pas à dire que l'impossibilité de nous le représenter nous empêche de le connaître ; d'ailleurs, quand le mathématicien veut former la notion de ligne, peu lui importe qu'il la conçoive comme limitée ou illimitée, d'une certaine longueur ou infinie. De même la circonstance que Dieu, à titre d'infini, ne saurait être objet de représentation, ne nous fait rien perdre de la notion, de la connaissance que nous en avons, par quelque autre moyen. Ce qui importe ici, c'est la *qualité* de l'objet à connaître ; sa quantité, qui est d'ailleurs négative, n'a qu'une valeur subordonnée.

Les attributs relatifs *hypostatiques* se divisent en deux classes, suivant qu'ils appartiennent à la personnalité ou à la nature divines.

1° Nous considérons d'abord la *personnalité* divine : *a*) dans sa *totalité*, sans prendre séparément les deux éléments (intelligence et volonté) dont elle se compose. Le trait caractéristique et fondamental de la personnalité divine, dans ses rapports avec le *monde*, c'est l'amour, et un amour éminemment *actif*, qui est le principe de l'existence du monde. Pris en lui-même l'amour n'est pas un attribut, mais dès qu'il porte sur un objet *déjà existant*, il prend le caractère d'un attribut ; il est alors appelé *bonté*. Dieu agit constamment sur le monde pour se l'assimiler : par bonté il se donne et se communique dans la mesure où le monde peut le recevoir.

Considérons maintenant d'une manière *spéciale* *b*) *chacun* des éléments de la personnalité divine, l'intelligence et la volonté.

En tant que conscience intelligente, personnalité intelligente, Dieu *connaît* le monde d'une manière absolue : il possède la *toute-science*. Tout ce qui se passe dans le monde à un moment quelconque de la durée et de l'espace a son retentissement dans

la conscience de Dieu, qui obtient ainsi conscience de tout ce qui se passe, qui sait tout ce qui se passe.

Mais ce qui se reflète ainsi dans la conscience de Dieu, le fait sous un *angle particulier*. Dieu ne voit pas chaque événement *isolément*, d'une manière exclusive, en lui-même et dans ses détails, mais aussi dans son rapport avec *le but* qu'il a lui-même marqué à l'univers. En considérant ainsi les faits sous le point de vue téléologique, il choisit les moyens les plus propres à atteindre le but qu'il a assigné au monde. C'est en cela que consiste la *souveraine sagesse* de Dieu, qui est le complément de sa toute-puissance. Dans sa toute-science Dieu est *réceptif*; la souveraine sagesse désigne le côté *spontané* de la science divine.

Nous passons maintenant de la toute-science de Dieu à sa toute-puissance, la souveraine sagesse servant de transition.

La toute-puissance relève de la volonté. C'est l'*activité absolue de la volonté divine dans ses rapports avec le monde*. En chacun de ses points, et à chaque instant, le monde est soumis à la volonté divine qui le gouverne et le dirige de façon à ce qu'il se rapproche constamment de son but. En un mot, la volonté divine embrasse et pénètre le monde.

2° Il est aussi un attribut se rapportant à la *nature divine* et exprimant son activité absolue dans ses rapports avec le monde. L'organisme divin absolu, conçu comme absolument agissant sur le monde, à chaque moment et sur chaque point, nous donne la *toute-présence* (omnis præsentia operativa). Cette toute-présence étant éminemment active et effective, un organe de la personnalité divine n'est au fond que la toute-science et la toute-puissance devenues concrètes. Enfin, la toute-science (la souveraine sagesse), la toute-puissance et la toute-présence de Dieu sont des manifestations générales de la bonté. Dieu manifeste et exerce sa bonté en prêtant une attention sympathique à tout ce qui se passe dans le monde et en agissant sur lui. Voilà comment il se communique au monde et se l'assimile.

6. GOUVERNEMENT DIVIN OU PROVIDENCE.

L'activité créatrice portant sur le monde *déjà existant*, mais inachevé, s'appelle *le gouvernement divin ou la Providence*. Dieu gouverne le monde au moyen des attributs que nous venons de signaler dans ce moment même. La Providence est purement et simplement, ni plus ni moins, leur *mise en œuvre*. Dès que le monde existe, il se conserve, en se développant sans cesse par le simple déploiement de ce qu'il contient. Seulement Dieu, par suite même de ses rapports constants avec le monde, règle et détermine sans cesse son développement, de manière à ce qu'il réalise le *but* qu'il lui a assigné.

On le voit, le gouvernement du monde n'est qu'une *forme spéciale* de l'activité créatrice. Ce n'est pas ainsi qu'on entend ordinairement la chose. On a l'habitude d'intercaler le dogme de la *conservation* des créatures entre la doctrine de la création et celle du gouvernement du monde. Ce chapitre doit disparaître de la dogmatique.

Il est impossible de concilier cette idée de la conservation du monde et des créatures avec celle de la création et du gouvernement divin.

Ainsi, dès que, contraint par la raison, on admet que la création n'a pas commencé, on voit qu'elle se *confond* avec la conservation. Il est également impossible de concilier la conservation avec le *gouvernement* du monde. On ne peut tracer des limites *précises* entre les deux. Le monde, en effet, ne se conserve pas en *persistant* dans le même état ; son existence consiste à se développer et à *changer continuellement*. Or, en quoi consiste ce développement ? A être développé par Dieu, c'est-à-dire *gouverné* par lui.

Et puis, quel est le rapport entre Dieu et le monde qui est impliqué par cette doctrine de la conservation ? Dès qu'on voit en elle une activité *positive* par laquelle Dieu soutiendrait les créatures, qui sans cela rentreraient dans le néant, cela suppose que la créature est privée de toute *subsistance propre*, qu'elle n'a en elle aucun principe lui permettant de persévérer

dans l'être. On risque donc de ne considérer le monde que comme une simple *apparence*, un phénomène passager, un *mode* de la substance ou de la volonté de l'être absolu. Et c'est bien ce qui a lieu lorsque la conservation est présentée comme une « *création continuelle.* » Pourquoi le monde a-t-il besoin d'être créé sans cesse? C'est évidemment parce que Dieu n'a pas créé de véritables *êtres* consistants, mais de pures ombres chinoises, des fantômes. Alors il n'y a plus aucune *connexité* entre l'existence actuelle du monde et son existence passée ou future : à chaque instant de la durée, le monde est *de nouveau* créé par Dieu. Il n'y a par conséquent aucun vrai rapport de *causalité* entre les diverses parties du monde. On comprend que les sciences naturelles protestent de toute leur force contre une pareille conception.

Toutefois, il y a quelque chose de vrai dans cette doctrine. En présentant la conservation du monde comme une création continuelle, on avoue implicitement que le monde, déjà créé, doit être encore l'objet de l'activité divine et que cette activité est eminemment *créatrice*. Remarquons néanmoins que cette activité portant sur le monde déjà créé, n'est pas une *conservation*, mais un *gouvernement* du monde. Le sentiment religieux n'exige nullement que nous concevions les rapports de Dieu et du monde, de façon à *enlever* à celui-ci toute substantialité, comme le font les théologiens, qui nous parlent d'une conservation, d'une création continue. L'absolue dépendance du monde à l'égard de Dieu n'exclut pas une indépendance *relative* des choses créées. Pour que la dépendance absolue soit sauvegardée, il suffit que Dieu, dans chaque moment de la durée, ait en son pouvoir chaque partie de ce monde qui existe d'ailleurs *pour lui-même*. Et la chose a lieu en effet au moyen de sa toute-science et de sa toute-puissance.

Le monde possède donc à nos yeux une existence *réelle* ; ce qui ne l'empêche pas d'être *relativement* périssable, en tant que *matériel*, non encore spirituel. La créature n'est pas périssable et soumise à la vérité par le seul fait qu'elle est *finie*, mais uniquement en tant que *matérielle*. Une fois *complète*, c'est-à-dire devenue réellement spirituelle, la créature est impéris-

sable; elle possède la vie en elle-même, *quoiqu'elle* doive toujours demeurer finie. Dès l'instant où elle devient spirituelle, elle reçoit une *partie* de l'être de Dieu et par conséquent elle n'a plus besoin d'être *spécialement* conservée par lui.

Il y a plus encore. Même en la considérant comme matérielle, la créature n'est que *relativement* périssable. Sans doute, l'œil le plus distrait remarquera la vanité de tout ce qui est matériel. En effet, le monde matériel, dans sa totalité, ne se conserve que par la naissance et par la mort des êtres particuliers. Mais la production et la destruction de ces êtres particuliers constitue la *vie même* du monde matériel. Les êtres particuliers et l'ensemble se soutiennent *réciproquement* comme dans tout organisme. La création a fait du monde matériel une nature, c'est-à-dire, un être qui renaît continuellement de lui-même, un organisme vivant comprenant la totalité des créatures matérielles. Le monde est un organisme dynamico-mécanique qui se maintient lui-même. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu intervienne comme *cause* pour le maintenir en existence.

D'autre part, considérée comme totalité, la nature matérielle n'est que *relativement* impérissable : n'existant que comme *moyen* pour concourir à la formation du monde spirituel, elle doit durer aussi longtemps qu'elle *concourt* à cette fin et s'anéantir ensuite d'elle-même. Or, comme Dieu ne se propose rien d'autre que cette destruction de ce monde matériel, qui doit être élevé à une plus haute puissance, il n'y a pas lieu pour lui à *l'empêcher*. En outre, il n'est nullement nécessaire que Dieu *intervienne* pour maintenir le monde dans cette persistance relative jusqu'à ce qu'il ait servi au but en vue duquel il a été créé, car une telle idée impliquerait que la nature matérielle est une œuvre *manquée*, sortie des mains du Créateur, dépourvue de ce qui était nécessaire pour réaliser les fins auxquelles il la destinait.

Quand nous prenons ainsi le monde dans sa totalité, il n'y a pas lieu à parler d'une activité *conservatrice* de Dieu. Mais cela ne veut pas dire qu'il ait *abandonné* l'univers à lui-même après l'avoir créé. Seulement son activité s'exerce, non pas pour conserver, mais pour *gouverner*. Nous nous élevons donc contre la doctrine traditionnelle de la conservation du monde par

Dieu, mais non pas contre *toute idée* de conservation. L'homme religieux se sent forcé d'expliquer sa propre continuité, sa persistance par la causalité divine *directe*. Le prolongement de notre existence *matérielle* dépend uniquement de la libre volonté de Dieu.

Toutefois cela ne s'applique qu'à l'existence *physique*. Car en tant qu'immortel, l'homme n'a pas besoin d'une intervention de Dieu pour lui prolonger l'existence. Dieu n'aurait pas même le pouvoir de le *détruire*. Ensuite, cette conservation ne porte que sur les êtres *individuels*, et non sur la totalité de la nature. De plus, ce n'est qu'en tant que matériels *encore*, non spirituels, que les individus sont conservés par Dieu. A chaque moment de la durée, Dieu est parfaitement libre de prolonger ou de supprimer l'existence des individus, sans exception aucune, en tant que matériels *encore*.

On dira sans doute que les lois de la nature fixent à l'existence matérielle des êtres individuels des limites *déterminées* et *infranchissables*. Il semble donc que l'homme religieux ait tort d'attribuer le *prolongement* ou la *cessation* de son existence matérielle à la causalité divine directe et toujours libre. Il suffit de se rappeler que ces lois de la nature ne sont jamais *abandonnées à elles-mêmes ;* Dieu ne cesse de les tenir *en sa puissance ;* elles sont ainsi *simples* et *élastiques :* Dieu peut s'en servir pour amener, à chaque moment et d'une manière infaillible, la mort de tel individu en tant que *matériel*. Pour achever d'expliquer notre pensée, ajoutons qu'aucun être matériel particulier n'est *indispensable* à Dieu pour la réalisation de ses fins. Il est parfaitement légitime le sentiment que notre existence, en tant qu'être matériel, dépend *exclusivement* de Dieu. C'est bien lui qui fait mourir et qui fait vivre. Dieu conserve ses créatures aussi longtemps qu'elles sont matérielles, en ce qu'il leur laisse, par un effet de sa bonté et de sa miséricorde, la vie qu'il pourrait leur ôter à chaque instant. Pour ce qui est de l'ensemble du monde, Dieu est loin de l'abandonner à lui-même : il est partout et toujours présent par son activité. Toutefois, cette activité ne consiste pas à conserver le monde, mais à le gouverner.

7. PLAN DU MONDE.

Mais, pour gouverner le monde, Dieu doit avoir un *plan* en vue duquel il le dirige. Par la pensée, Dieu voit donc le monde d'abord tel qu'il *doit* être, c'est-à-dire dans son état définitif, et ensuite le *chemin* qu'en vertu d'une nécessité intérieure il doit parcourir pour atteindre ce terme; enfin, comme ce plan est logiquement antérieur à l'existence du monde, Dieu le forme *a priori :* c'est une construction spéculative ayant Dieu pour auteur.

Remarquons ici que la spéculation divine ne porte pas sur les *détails* des choses particulières, contingentes, accidentelles. Elle ne nous donne qu'une conception *générale* et *abstraite ;* non pas un tableau *achevé*, mais une simple *esquisse.* Le plan du monde, tel que Dieu le pense, est abstrait et vide, une simple formule algébrique, qu'il se réserve de rendre concrète et de remplir au moyen de son gouvernement. Néanmoins, ce sont les créatures qui, par leur *libre* développement, fournissent à Dieu les *matériaux* dont il se sert pour remplir sa formule et rendre concret son plan général et abstrait : la mise en œuvre est seule réservée au gouvernement divin. Le gouvernement de l'univers n'est tout simplement que l'exercice de ses attributs relatifs. Grâce à eux, il *dirige* le jeu des activités relativement indépendantes, particulièrement des personnes, de telle façon qu'elles servent à la réalisation de son plan éternel, que sa conception du monde aille se réalisant toujours *mieux*, et cela d'une manière *infaillible.*

Le plan de l'univers est donc arrêté d'une manière *immuable.* Comment en serait-il autrement, puisqu'il repose sur une nécessité logique, qu'il n'est que l'épanouissement concret de l'idée même du monde ? Tout ce qui est contenu dans le plan éternel de l'univers est donc absolument *prédéterminé.* Rappelons toutefois que le plan de l'univers est éminemment abstrait et vide. Or il n'y a de prédéterminé que ce qui *rentre* dans cette esquisse tout à fait générale. Ainsi le *but*, le terme est définitivement arrêté et doit être infailliblement atteint : les phases

diverses, les degrés nécessaires que ce développement doit parcourir sont aussi définitivement arrêtés, mais c'est là tout. ***Les résolutions des êtres libres et raisonnables ne sont pas prédéterminées;*** c'est par leur développement moral, libre par conséquent, qu'elles doivent concourir à réaliser les desseins de Dieu en achevant la création. Toute la liberté nécessaire est ***laissée*** aux créatures, sans que son usage puisse ***contrarier*** la réalisation du plan de l'univers. C'est le gouvernement du monde qui se charge de prévenir tout échec. Pour si arbitraire que soit la détermination des diverses créatures libres, Dieu ne cesse cependant de ***dominer*** le désordre et la confusion qui peuvent en résulter; de sorte que pour lui il ne peut arriver rien d'inattendu, de surprenant. Grâce à sa toute-science, il ***voit*** à chaque instant parfaitement clair dans ce dédale; au moyen de sa souveraine sagesse, il ***sait*** ce qu'il faut faire, et par sa toute-puissance il ***prend*** les mesures nécessaires pour que, quoi qu'il arrive, le but assigné au monde soit infailliblement ***atteint***. Malgré sa liberté relative incontestable, la créature intelligente ne cesse pas un instant d'être au pouvoir de Dieu. La ***résultante*** du jeu de toutes les personnalités libres, l'ensemble est voulu par lui, ***prévu;*** c'est son œuvre. En effet, si tel événement particulier dépend de telle ou telle personnalité libre, l'ensemble des événements, le cours des affaires du monde, dans chaque moment donné, dépend de la ***connexion*** de tous ces faits particuliers. Or cette rencontre, cette connexion, qui nous apparaît comme un hasard, n'est au fond que l'œuvre de Dieu, la résultante de son gouvernement. En vertu de sa souveraine sagesse, Dieu a éternellement arrêté le plan du monde de telle façon qu'il se réalise infailliblement sans porter atteinte ni à sa propre liberté, ni à celle des êtres moraux.

8. LA PORTÉE DE LA PRESCIENCE DIVINE.

Cette manière de concevoir le gouvernement divin ne peut soulever qu'une seule objection. Elle porte surtout sur les actions des êtres personnels qui doivent, en tout état de cause, être morales, libres. Dès l'instant où le gouvernement du monde

se propose la réalisation d'un plan arrêté, impliquant à son tour que Dieu a prédéterminé le cours du développement du monde, il semble qu'il n'y a plus de place pour la *libre* détermination des êtres personnels. Il y a plus encore. Cette prédétermination divine *exclut* également la *possibilité* de toute détermination libre effective chez les êtres raisonnables. Et dès l'instant où on a *connaissance* du fait de cette prédétermination, il devient psychologiquement impossible de prendre aucune détermination libre. Car enfin qui est-ce qui voudra faire des efforts pour rien, se battre les flancs en se disant clairement que la chose est inutile, tout étant définitivement *arrêté* d'avance ?

Voici comment on prétend échapper ordinairement à ce fatalisme. Dieu, dit-on, a prévu les actions des créatures, mais il les a prévues comme *libres* et il a arrêté son plan en conséquence. — Mais la difficulté ne fait qu'augmenter. D'abord le terme lui-même de prescience est défectueux. La pensée a *priori*, la spéculation peut seule devancer, prévoir la réalité, et elle ne porte que sur le *nécessaire* et non sur le contingent qui dépend du libre arbitre. Ensuite on ne sacrifie pas seulement la liberté de l'homme, mais encore celle de Dieu ; on le place sous la dépendance absolue de ses créatures. *Dieu ne saurait prévoir les actions d'un agent moral en voie de développement sans que* la liberté de celui-ci soit sacrifiée. En effet, sa liberté est une liberté de *choix ;* elle implique un certain degré d'arbitraire, comme l'indique le mot *libre arbitre*. C'est seulement lorsque l'homme est parvenu au terme de son développement moral que chez lui la liberté se confond avec la nécessité. Les actions d'un saint pourraient être prévues infailliblement, mais non celles d'un pécheur qui n'a pas encore atteint le but. Un homme (encore pécheur) n'est libre qu'à condition de pouvoir se dire; dans tel cas donné j'aurais pu agir autrement que je n'ai fait. Or, dès l'instant où Dieu connaît à l'*avance* d'une manière infaillible les actions d'un homme, il faut qu'elles soient absolument *certaines*. Mais elles ne peuvent être certaines qu'à condition d'être *déterminées* par Dieu qui devient ainsi l'auteur du mal et enlève toute liberté à la créature. *Dès l'instant où une*

chose est certaine pour Dieu, sa réalisation ne saurait plus dépendre du libre choix de l'individu. Dieu ne saurait prévoir infailliblement les actions des créatures libres et les prédéterminer par cela même.

Ici on se récrie en disant: Dieu prévoit les actes libres *comme* libres. Mais il s'agit précisément de savoir si les actes libres d'un être moralement imparfait peuvent être prévus d'une manière infaillible sans *cesser par le fait même d'être libres.* On se borne à *poser* la question qu'on prétend résoudre. Cette formule se contredit elle-même. Ce qui est libre, ce qui dépend des décisions d'une *créature faillible ne saurait être objet d'aucune prévision infaillible,* pas même de celle de Dieu. C'est là ce que Julius Müller reconnaît en partie. « J'aurais beau, dit-il, connaître exactement tous les éléments de la situation dans laquelle mon semblable va se trouver, je ne pourrais jamais prévoir avec *certitude* la conduite qu'il tiendra. Il est libre en effet; il pourra puiser des résolutions inattendues à la source toujours ouverte de la liberté. » C'est fort bien; la notion du libre arbitre prise au sérieux n'implique pas moins que cela. Mais pourquoi s'arrêter à moitié chemin? Pourquoi ne pas appliquer à la science *divine* ce qui est dit ici de la connaissance humaine, supposée *parfaite*?

Est-ce à dire que les actions des hommes ne puissent être l'objet d'aucune prévision, conjecture, soit de la part de leurs semblables, soit de la part de Dieu? Nullement! La présomption, la conjecture pourra être d'autant plus forte qu'on connaîtra mieux les circonstances de l'agent et que son caractère sera plus *formé*. Mais on ne pourra jamais s'élever qu'à des présomptions: ce que nous contestons uniquement, c'est que des actions d'agents moraux puissent être prévues d'une manière *infaillible* et cependant demeurer *libres*.

Vous arrivez à un étrange résultat, reprend Müller. Comme l'homme prévoit les actions de ses semblables avec une vraisemblance plus ou moins grande, Dieu ne saurait faire moins. Il sera donc, faute de prescience absolue, réduit à conjecturer. Il fera des conjectures et pourra par fois se tromper. — Et pourquoi Dieu ne ferait-il pas des conjectures sur l'usage que

ses créatures feront de leur liberté ? La conjecture n'implique pas nécessairement imperfection. Dieu peut donc conjecturer sans être exposé à se tromper. D'abord ses conjectures, à lui, sont fondées sur une connaissance exacte de *tous* les motifs qui, dans un cas donné, peuvent agir sur un être moral ; ensuite il leur attribue, ni plus ni moins sans exagération aucune, le degré de vraisemblance qui leur appartient. En ne tenant le vraisemblable que pour *vraisemblable,* il ne saurait s'exposer à l'erreur et se préparer des déceptions. Bien loin d'être en elle-même défectueuse, la conjecture devient la forme *véritable* et parfaite de la connaissance lorsqu'elle porte sur des objets qui, par suite de leur nature même, ne sauraient être connus *autrement*. Dieu sait à merveille qu'il ne peut connaître à l'avance les actions des créatures libres parce que cela serait contradictoire. Et c'est là justement ce qui constitue la *perfection* de sa connaissance. Il y a place dans l'intelligence divine pour une *savante ignorance* sans laquelle sa science ne serait pas absolue.

Mais à ce compte-là, objecte encore Müller, il faudra admettre que la connaissance de Dieu *s'accroît* avec le temps, par suite des libres déterminations de la créature ? — Certainement! C'est ainsi que l'entendent Weisse, Dorner, Martensen, Chalybeus et la plupart des écrivains qui ont traité le sujet sans tomber dans le déterminisme.

On insiste cependant. On prétend montrer que Dieu peut prévoir *infailliblement* les actions des êtres moraux *sans* les prédéterminer par cela même. A proprement parler, dit-on, il ne prévoit pas, il *voit* les actions de ses créatures. Pour lui il n'y a ni passé ni avenir ; tous les temps sont devant ses yeux comme un présent éternel et immuable. Mais ce n'est pas là lever la difficulté. En effet : 1° On ne voit pas comment Dieu peut se soustraire à la loi du temps, dans ce cas-si, car dès l'instant où il crée le temps, et où il crée dans le temps, il faut bien que le temps existe pour lui. Il a beau être en dehors du temps et de l'espace, il doit *agir dans* l'espace et connaître dans le temps. En d'autres termes il faut bien qu'il connaisse les choses temporelles *temporellement*. Ce qui est passé est passé pour lui, il ne

peut pas faire que cela n'ait pas été ; ce qui est futur est futur aussi pour lui. Dire que le temps n'existe pas pour Dieu, c'est dire qu'il n'est qu'une *apparence.* 2° Mais supposons que Dieu puisse se soustraire à la loi du temps ; supposons qu'il voie les choses de toute éternité. Cette intuition éternelle ne pourra s'effectuer qu'au moyen de la pensée pure, de la pensée spéculative, car autrement elle ne serait qu'un vain mot. Et il demeure toujours certain que les actions libres des agents moraux ne sauraient être prévues d'une manière *infaillible.*

Arrivons maintenant à l'objection favorite des défenseurs de la prescience absolue. Ils répètent tous depuis Augustin, que Dieu n'est pas Dieu, s'il ne prévoit pas toutes les choses futures. Mais la toute-science de Dieu consiste à connaître *ce qui peut être connu*, comme sa puissance absolue consiste à pouvoir ce qui *est possible*, et non ce qui est impossible d'après la nature des choses. Si la puissance de Dieu n'est pas limitée par le fait qu'elle ne peut supprimer le passé, sa toute-science n'est pas limitée quand on lui refuse la faculté de savoir ce qui par *sa nature même*, ne saurait être su. Or les actions des créatures sont justement dans ce cas. Etant par leur nature indéterminées, elles ne sauraient être l'objet d'une connaissance infaillible, *déterminée.* En un mot on ne porte aucune atteinte à la toute-puissance et à la souveraine science lorsqu'on dit, que Dieu ne peut ni ne sait les choses qui ne sauraient être objets de sa toute-puissance et de sa science absolue.

Au fait cette prescience absolue qu'on réclame pour Dieu, introduirait un élément d'erreur dans sa connaissance. La vérité ne consiste-t-elle pas dans la conformité de la pensée avec son objet ? Dès l'instant donc où Dieu connaîtrait comme *certain* ce qui n'est en soi que possible ou probable (les actions futures d'êtres libres), sa connaissance ne serait plus d'une vérité objective irréprochable.

Il y a plus. En essayant de résoudre la difficulté par un appel à la toute-science de Dieu, on arrive immanquablement à nier sa liberté. La chose a lieu de deux manières. D'abord, si de toute éternité Dieu voit tout comme absolument déterminé, il en résulte que de toute éternité, tout est absolument déter-

miné, *nécessaire*. On ne manquera pas de répliquer que c'est justement *par* Dieu, que tout a été déterminé de toute éternité. Mais sa liberté n'est pas sauvée. Il se trouve, en dernière analyse que Dieu a de toute éternité abdiqué en faveur de la nécessité absolue, qu'il courbe la tête devant le destin qu'il a lui-même placé sur le trône de l'univers. En second lieu, du moment où par liberté on entend la faculté de choisir entre des déterminations opposées, et du moment où on prétend que Dieu a prévu le résultat de ce choix pour en tenir compte dans son plan de l'univers, la pensée et la volonté de Dieu se trouvent *dépendre* de l'arbitraire des créatures libres. C'est l'homme qui est libre et non plus Dieu ! Comme chaque libre détermination de chaque agent moral devait produire toute une suite d'actions et de réactions, et influer ainsi sur le cours général des événements, Dieu a dû modifier et retoucher son plan en mille façons diverses afin de s'accommoder aux caprices futurs de ses créatures. Qui n'a entendu à satiété exprimer cette formule dans le langage populaire : ce n'est pas parce que Dieu a prévu ton action que tu l'as commise; mais c'est parce que Dieu a prévu que ta liberté se prononcerait dans tel ou tel sens, qu'il a fait entrer ton action dans son plan divin. Voilà comment les défenseurs de la prescience absolue, en s'efforçant de protéger le caractère absolu de Dieu contre un danger imaginaire, arrivent à le sacrifier.

Toute cette conception prête à Dieu l'attitude d'un contemplateur ennuié, en face du développement du monde et de son histoire. Au fait, Dieu n'intervient plus dans l'histoire. Tout le cours des événements de ce monde, n'est plus que la reproduction nécessaire de la volonté divine. Dieu a échangé son rôle de gouverneur de l'univers, dirigeant le grand drame de la liberté, contre celui de spectateur *passif* de tous les événements qu'il a de toute éternité prévus et prédéterminés.

Nous l'avons suffisamment fait voir, il est impossible de mettre d'accord la prescience absolue de Dieu avec la liberté de l'homme. Il faut donc faire fléchir la liberté humaine ou avouer que le plan divin ne saurait être arrêté aussi *infailliblement* et *définitivement* que le prétendent nos contradicteurs. On ne peut

rien enlever à la première, sans la sacrifier entièrement, tandis qu'il est très permis d'admettre au sujet de la prescience les réserves déjà indiquées. Le sentiment religieux immédiat nous impose à son tour cette solution. En dehors d'elle, en effet, la prière devient absurde et religieusement inexcusable. L'homme pieux pleinement et immédiatement convaincu que la prière proprement dite est une réalité, repoussera et devra repousser avec une sainte hardiesse, quand bien même il serait hors d'état de réfuter les arguments des savants, toute conception du gouvernement de l'univers qui ne lui fait pas de place, c'est-à-dire qui exclut la possibilité pour l'homme d'exercer une influence *effective* sur la volonté de Dieu et la direction qu'il imprime aux événements.

Dès l'instant où Dieu gouverne l'univers, il n'y a place ni pour la fatalité, ni pour le hasard. Nous leur substituons la raison et la liberté absolues qui, dans leur parfaite unité, constituent le principe dirigeant tout le cours des choses humaines. Qu'appelons-nous hasard? Les faits pour lesquels nous sommes *hors d'état* de trouver une cause intelligente dans les limites de notre monde. Mais par cela même nous sommes obligés de les *rapporter* exclusivement et immédiatement à la causalité divine. C'est donc dans les événements attribués au hasard que le gouvernement divin se manifeste de la façon la plus immédiate.

B. CONSTRUCTION DU MONDE.

1° POINT DE DÉPART OU CRÉATION PRIMITIVE : MATIÈRE.

(Temps et espace.)

La création primitive n'est autre que ce *non-moi* de Dieu, duquel Dieu, par *cela seul* qu'il se pense et se pose comme moi, conçoit l'idée et la possibilité et qu'il pose ensuite et réalise en vue de le rendre semblable à lui-même. Quelle sera l'essence de ce *non-moi* de Dieu? Elle ne peut être qu'exclusivement négative ou privative, puisque ce *non-moi* est la négation même de tout ce qu'est Dieu. En un point cependant il diffère du néant,

par le fait d'être *pensé* et *posé* par Dieu. Or Dieu, dans sa seconde phase d'existence, le Dieu actuel étant esprit, le *non-moi* de Dieu doit être le contraire de l'esprit, c'est-à-dire *exclusivement* matière, matière *pure*.

La matière n'est donc ni *saisissable*, ni *représentable*. Ce n'est point une substance qui remplirait l'espace et qui posséderait certains attributs comme la pesanteur, la solidité, mais exclusivement le vide, le néant conçu et posé, en un mot le *non-moi* de Dieu, la négation des attributs divers qui constituent l'absoluité divine.

Comme la matière n'est le *non-moi* de Dieu qu'au sens *négatif* et *privatif*, elle n'est pas mauvaise *en soi*. Elle est cependant, l'*occasion* et la *possibilité* du mal qui se réalise dès que le *non-moi* de Dieu, ce qui n'est pas Dieu, s'affirme dans une création personnelle et devient ainsi le contraire *positif* de Dieu[1].

Néanmoins c'est bien par la création de la matière que Dieu doit *commencer* son œuvre. En effet, pour que la créature demeure à tout jamais *distincte* de Dieu, même quand elle sera semblable à lui, il faut bien qu'elle soit formée d'un élément différent de Dieu. Qu'on ne crie pas au dualisme, car ce serait oublier que la matière n'est qu'une créature (primitive, à la vérité, puisqu'elle n'a pas de commencement), produite par un acte de l'absolue liberté divine.

Deux raisons nous obligent à concevoir la matière comme *infinie*. D'abord pour que Dieu pensât et posât son *non-moi*, comme *limité* d'une façon quelconque, il faudrait que son propre être à lui, indépendamment de tout rapport avec les créatures, renfermât l'*infinité*, rentrât dans la catégorie de la *quantité*. En second lieu, pour concevoir la matière pure comme finie, il faudrait la mettre en contradiction avec sa propre *notion*. Pour être fini il faut en effet *être*, en tout premier lieu; or la matière est le non-être, le néant pur. De plus, la matière étant le non-être, toute limitation serait une *limitation* du néant, c'est-à-dire donc une *affirmation* relative à l'être, ce qui encore

[1] L'expression contraire de Dieu désigne le contraire *positif*, tandis que le contraire exclusivement négatif est appelé le contradictoire de Dieu. La matière n'est que le non-moi de Dieu, son contradictoire et non son contraire (positif).

renverserait sa notion. Du reste, un néant ou non-être qui ne le serait que relativement ne pourrait être l'antitype *pur et simple* de l'être absolu. Une raison logique nous a déjà obligés de reconnaître que la création divine est infinie ; nous trouvons maintenant la cause réelle de ce même fait dans l'infinité de la matière.

Au fait pour avoir une idée claire de la matière, il faut bien fixer le regard sur son contraire, l'esprit. Celui-ci n'est-il pas la synthèse, l'union intime, de l'idéel et du réel, de la pensée et de l'existence ? La matière sera donc la synthèse (pensée et posée) de la négation absolue de l'idée et de la négation du réel.

Examinons séparément ces deux ingrédients qui la constituent. Nous avons d'abord la notion d'une chose qui n'est absolument pas idéelle ou intelligible, si bien que pour la penser, il faut écarter tout concept *de chose*, pensée et déterminée, tout concept de chose, et ne plus garder que la forme vide de tout contenu, le cadre abstrait et vide de l'existence déterminée, en un mot l'*espace*, absolument vide, le *lieu* de toutes choses qui n'est pas lui-même une chose, mais la figure, la figure primitive, le point mathématique, la figure sans étendue, et par conséquent, l'indifférence même à l'égard des dimensions de l'espace.

Passons au second ingrédient. La matière est enfin une existence qui, bien que pensée et posée, est la négation du *réel;* une existence nulle se détruisant et se niant elle-même, tout en s'affirmant ; une existence dépourvue de toute réalité, la forme abstraite et vide de l'existence réelle ; un être qui n'est pas, en un mot le *temps*, dont toute l'existence consiste à se détruire constamment lui-même.

L'espace et le temps, éléments constitutifs de la matière, ne sauraient être des *objets* de réprésentation ; mais ils sont l'unique moyen de nous représenter les choses, le cadre dans lequel elles doivent nécessairement nous apparaître, de là le caractère aprioristique de ces notions d'espace et de temps et des sciences qui s'en occupent, la géométrie (science des figures et de l'espace), et l'arithmétique (science des nombres).

Il faut concevoir l'espace et le temps, infinis, comme la matière qu'ils constituent. Comme elle, enfin, ils sont *divisés*: dans l'espace, les parties *coexistent* les unes à côté des autres; dans le temps, elles se *succèdent* les unes aux autres.

Toutefois l'espace infini et le temps infini sont réunis dans la matière pure, qui est leur synthèse. Seulement cette unité est *immédiate*, leur indifférence ; par conséquent l'unité n'est pas encore vraie, absolue, le procès dialectique qui doit amener leur pénétration réciproque (après les avoir séparées et distinguées), leur (*Vermittelung*) *médiatisation* n'ayant pas encore eu lieu.

Pour tout résumer, la créature primitive, c'est-à-dire la matière pure, l'indifférence du temps infini et de l'espace infini constitue les *éons* dont il est dit : « Par la foi, nous savons que les éons ont été rangés par la parole de Dieu; de sorte que les choses qui se voient n'ont pas été faites des choses qui apparaissent. » (Héb. XI, 3 et I, 2.) Le temps et l'espace ne sont absolument pas des choses qui se voient, représentables, et c'est d'eux cependant qu'ont été faites toutes les choses qui apparaissent, le monde phénoménal. Il ne saurait être question d'un monde d'éons, puisque les éons (espace et temps) ne sont pas encore des mondes. Par les éons il faut entendre, non pas une sphère spéciale du monde, mais l'espace et le temps absolus, cadre dans lequel se meut le monde infini des choses finies.

2. SÉRIE ASCENDANTE DES CRÉATURES.

La matière pure, immédiatement posée par l'acte absolu de Dieu, ne saurait encore nous donner une nature. Mais, à partir de la création de l'espace et du temps, Dieu n'agit plus d'une manière absolue et inconditionnelle : il doit compter avec cette créature primitive qu'il a créée. Son activité créatrice portera donc à l'avenir sur un objet déjà *donné* qu'elle modifiera et déterminera de manière à en faire *provenir* ce qui n'existe pas encore.

De là un *double* caractère de cette évolution créatrice. Comme c'est en dirigeant sa pensée et son activité sur les créatures

déjà existantes que Dieu en crée de nouvelles, il y a un enchaînement *continu* entre les créatures qui se succèdent. Nous nous élevons par une série non interrompue de degrés, qui s'engendrent les uns les autres depuis la matière pure (temps et espace) jusqu'à la créature semblable à Dieu. Voilà pourquoi il est permis de parler d'un organisme, d'une nature, soit dans la totalité de l'univers, soit dans une sphère particulière. L'univers est un immense organisme qui comprend celui de toutes les sphères spéciales.

Il va sans dire que c'est dans les cadres de l'espace et du temps que cette évolution créatrice s'accomplit. L'acte créateur primitif est *en dehors* du temps et de l'espace, puisqu'il a pour effet de produire le temps et l'espace. Mais dès que ceux-ci (la matière primitive) existent, Dieu ne peut faire autrement qu'en tenir compte. Tout en demeurant lui-même *en dehors* du temps et de l'espace, il crée dorénavant *dans* le temps et *dans* l'espace. Car comment l'espace et le temps pourraient-ils exister réellement et être pour Dieu nuls et non avenus?

Assistons maintenant aux opérations *psychologiques* qui s'accomplissent en Dieu chaque fois qu'il produit une créature nouvelle. Son intelligence et sa volonté entrent en jeu.

C'est d'abord la première qui fonctionne. Dieu, pour créer une nouvelle créature au moyen de celle qui lui est immédiatement antérieure, commence par *penser* celle-ci. Cela ne veut pas dire qu'il en *cherche* la notion (puisqu'il l'a déjà réalisée), mais il en fait l'objet de sa *réflexion*. Voici ce qui arrive.

a) L'intelligence divine analyse cette notion; c'est-à-dire Dieu distingue clairement les éléments intellectuels que cette notion renferme à l'état d'unité *immédiate* ou de simple indifférence. Ce n'est encore là que le côté *négatif* de la réflexion, il faut une fonction positive :

b) L'intelligence divine *rapproche* les notions qu'elle a isolées par l'analyse : elle les combine en les *modifiant* et en *déterminant* les unes par les autres. De là des notions nouvelles exprimant les déterminations *possibles* de la créature. Elles seront nécessairement plus *riches* que les précédentes, et par conséquent d'un ordre *supérieur*.

c) Les nouvelles déterminations possibles de la créature dont Dieu vient de concevoir la notion ne sauraient demeurer *isolées* dans son entendement. Penser en effet c'est *comprendre*. Dieu donc dans le moment même où il conçoit les notions les *réunit* dans la pensée d'une manière immédiate. C'est ainsi qu'il forme la notion d'une créature *nouvelle*, supérieure à celles qui existent, puisqu'elle *serait* douée de propriétés plus riches. Cette notion supérieure est la réunion, la synthèse des éléments intellectuels que l'intelligence divine avait d'abord isolés, et ensuite rapprochés et combinés.

Assistons maintenant au fonctionnement de la *volonté* divine.

Ce que l'intelligence divine *conçoit*, sa volonté l'exécute. Dieu ne pense pas seulement, il pose, il réalise. Au travail théorique que nous venons de décrire, s'associe une fonction pratique, relevant de la volonté divine. Chez Dieu l'analyse et la synthèse coïncident absolument et ne se succèdent pas. Ce qui est distinct au point de vue *logique* (les fonctions *b*) et *c*) ne l'est pas dans la *réalité*. Dieu ne commence pas par créer des déterminations ou propriétés nouvelles, pour leur donner ensuite un corps dans une créature nouvelle qui en est la synthèse. C'est dans la créature nouvelle elle-même que ces propriétés se manifestent pour la *première fois*. Au moment donc où Dieu, par son intelligence, analyse la notion d'une créature, au moyen de sa volonté, il dissout cette créature en ses éléments, il la différencie; au moment où rapprochant et combinant les éléments qu'il vient de distinguer, il conçoit des déterminations possibles de la créature, il réalise cette notion en communiquant l'être à cette créature, qui au point de vue logique, n'est encore conçue que comme possible.

Cette formule créatrice, ce programme que nous venons de décrire s'applique à *chaque* nouvel acte créateur. Nous avons une série de thèses, d'antithèses et de synthèses qui s'engendrent mutuellement en laissant comme résidu, précipité, les créatures successives qui forment la série non interrompue de la chaîne des êtres.

Les sciences expérimentales confirment la théorie spéculative sur le développement de la création. Chaque nouvel an-

neau de la chaîne des êtres a pour *condition* la dissolution de la créature immédiatement inférieure d'une part, et pour cause *effective*, d'autre part, la volonté et l'action de Dieu. Le minéral procède de la décomposition des éléments chimiques, la plante de l'efflorescence du minéral, l'animal de la putréfaction de la plante. C'est enfin sous les ruines de l'homme matériel que s'élèvent l'homme spirituel et le monde de l'esprit.

Mais quand cette évolution créatrice, procédant ainsi par thèse, antithèse et synthèse, se *terminera-t-elle?* Jamais! car nous savons que l'activité créatrice de Dieu est inépuisable. Seulement, dans chaque synthèse particulière cette évolution créatrice atteint son point culminant quand elle arrive à produire une créature capable d'opérer en *elle-même* et *par elle-même* l'intime et mutuelle combinaison des éléments qui la constituent, *sans* une nouvelle intervention de la puissance créatrice.

Il est bien entendu qu'en tout ceci il ne s'agit pas d'un développement *spontané* de la créature abandonnée à elle-même. Il y a bien développement de la créature mais *par* le Créateur. Si chaque degré immédiatement inférieur de l'être est bien la base, la condition *sine quâ non* du degré supérieur, il n'en est nullement la *cause*. Celle-ci doit être cherchée en Dieu seul qui demeure la cause immédiate et efficiente de chaque nouvelle création, tandis que les créations antérieures ne sont que des instruments, des matériaux. Pour faire la synthèse des deux points de vue disons que, la matière une fois donnée, la création est un développement créateur *de la créature par son auteur*.

Nous comprenons maintenant ce qu'il faut entendre par la création du monde, ou création *seconde*. S'agit-il de la création première ou primitive, de la création de la matière pure? L'action de Dieu est exclusivement absolue. S'agit-il de la création seconde ou de la création *du monde?* L'activité de Dieu n'est que *partiellement* absolue. D'une part, en vertu de la notion même de création, chaque nouvel acte créateur se rattache intimement aux créations précédentes qu'il suppose et par cela même il est *relatif*. D'autre part chaque nouvel acte créateur produit un développement *nouveau* qui n'était nulle-

ment contenu dans les développements antérieurs, une série absolument nouvelle ; par ce côté il est *absolu*[1].

Le monde étant le produit non pas d'un acte créateur pur absolument, accompli en une seule fois, mais d'une activité créatrice successive et continue, chaque sphère, prise à part, ne doit pas seulement renfermer bien des imperfections : elle est de plus imparfaite, prise dans sa *totalité*. Mais cette imperfection est en train de disparaître, éminemment provisoire, grâce à l'activité constante de Dieu occupé à achever son œuvre. Elle est donc compatible avec une perfection *relative* du moins dans chacun de ses détails. C'est à ce point de vue-là seulement qu'on peut obtenir la vraie théodicée, seule satisfaisante. Il ne peut être question de nier les imperfections de notre monde terrestre. Mais aussi comment une œuvre non encore achevée pourrait-elle être parfaite, à l'abri de toute lacune ? On ne saurait trop insister là-dessus : nous sommes pleinement engagés dans l'évolution créatrice de notre monde terrestre encore occupé *à se faire*.

La matière pure ou la créature primitive est donc le *substratum*, la base générale, l'élément commun, la matrice universelle, d'où sortent tous les objets du monde sous l'action créatrice de Dieu. Il en résulte que toutes les créatures portent nécessairement le sceau de leur origine. Il est bien vrai que Dieu tend sans cesse à élever la matière à une plus haute puissance, afin que l'esprit subsiste seul. Malgré cela, comme la créature, même accomplie, n'en a pas moins été conçue *dans* la matière dont elle est née, la matérialité demeure toujours sous le point de vue de la *forme*, le caractère fondamental de tous les êtres créés. En d'autres termes tout être créé est nécessairement *fini*. Pour se dépouiller de ce caractère il devrait perdre son identité. L'être accompli, achevé, possède, il est vrai, une existence éternelle, mais ce n'est qu'à *parte post* et nullement à *parte ante* qu'il a eu son commencement.

Maintenant nous savons déjà que l'espace et le temps sont les

[1] La théorie des *générations spontanées* peut être considérée comme abandonnée définitivement par les sciences naturelles.

déterminations *concrètes* de la matière pure. Le propre de toute créature finie est donc d'être limitée, d'occuper une place déterminée dans le temps et dans l'espace. C'est là le caractère *indélébile* de toute créature.

La créature spirituelle elle-même n'échappe pas à la loi du temps et de l'espace, bien qu'elle ne leur soit pas *asservie*. L'espace et le temps demeurent pour elle des *limites*, mais ils ont cessé d'être des bornes *infranchissables*. Pour l'esprit pur l'espace est devenu absolument *pénétrable*, le temps a perdu sa fluidité pour devenir constant. Bien qu'ils soient des traits caractéristiques de la matière, l'espace et le temps n'en sont pas moins *compatibles* avec l'esprit, parce qu'ils n'expriment que des déterminations exclusivement *formelles* et vides de la matière, sans couleur déterminée.

A titre de fini, l'être créé est divisé. La totalité de l'être se morcelle, s'épanouit en une foule de parties, en une multiplicité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Il n'en est pas ainsi seulement pour le monde, pris dans sa totalité, mais pour chaque sphère particulière de la création, pour le résultat de chaque acte Créateur, pour chaque espèce de créatures. L'espèce n'est pas produite par le Créateur dans une unité simple, mais dans une pluralité d'êtres particuliers, qui coexistent dans l'espace et se succèdent dans le temps.

Chaque individu de l'espèce est limité dans l'espace et dans le temps. Or comme l'espace est la négation de l'idée, il en résulte que chaque individu est limité quant à son idée, c'est-à-dire, un simple exemplaire *imparfait* et *défectueux* de son espèce. Comme d'autre part, le temps est la négation de l'existence objective de la réalité, chaque individu d'une espèce est limité quant à la réalité de son être: il ne possède qu'une existence *partiellement* réelle et permanente, c'est-à-dire *variable*. Maintenant dans chaque individu de l'espèce la défectuosité est *différente*. Et cela se conçoit: chaque individu prenant naissance dans des milieux différents de temps et d'espace, doit être affecté d'une défectuosité *spéciale*. Bien qu'étant tous des exemplaires défectueux de l'espèce, les individus diffèrent par leur genre de

défectuosité : il n'en est pas deux qui soient exactement les mêmes. C'est là ce que Leibnitz appelait *(principium indiscernabilium)*, le *principe des indiscernables*.

Grâce à ce caractère fini de la créature et du monde en général, un des attributs transitifs, relatifs de Dieu, l'infinité peut être exprimée d'une manière plus spéciale et plus concrète. Nous avons l'*immensité* (Unermesslichkeit) et l'*immutabilité*.

Ces attributs affirment que, tout en entrant en rapport avec le monde dans lequel il habite, Dieu n'en est nullement altéré ni affecté : qu'il n'est pas soumis aux lois de l'espace, il ne rentre ni dans la catégorie de la quantité (immensité) ni dans celle du temps (immutabilité).

Toutefois, l'immutabilité de Dieu n'implique nullement que Dieu n'est pas affecté par les circonstances du monde. Ce serait là une imperfection, de l'insensibilité, de l'indolence : Dieu ne maintiendrait aucun rapport vivant avec le monde ; celui-ci à son tour se trouverait avec le Créateur dans un rapport irreligieux. Il serait alors absurde de demander quelque chose à Dieu ou de lui rendre grâces. L'immutabilité divine signifie seulement que, tout en étant affecté, par les circonstances du monde, Dieu ne *change pas d'état*. Et voici pourquoi. D'abord il voit le monde, non pas tel qu'il est dans un moment *donné*, mais tel qu'il doit être *un jour* ; ensuite, grâce à sa toute-puissance et à sa toute-science, il le tient en son pouvoir dans chacune de ses parties ; par conséquent, quelles que soient les circonstances qui puissent se présenter, il est sûr de lui faire atteindre le but qu'il lui a assigné. Enfin, Dieu est toujours affecté par la *totalité* des circonstances du monde : les circonstances particulières de *chaque* créature, qui ne sauraient le laisser indifférent, ne sont pas vues isolément, mais saisies dans leur étroite union avec la marche générale du monde. L'ensemble des impressions venant du monde qui affectent Dieu à chaque moment de la durée, retentissent en lui comme en parfaite harmonie avec son but, bien que, à chaque instant, cette harmonie résulte de tons différents.

La notion de changement est essentiellement différente, suivant qu'elle porte sur les *éléments* qui constituent un être ou

sur les *rapports* de ces éléments entre eux. Ce n'est que dans le premier sens qu'on peut dire que Dieu est immuable. Dieu en lui-même ne peut devenir autre qu'il est. Pour le faire, il faudrait qu'il ne fût pas l'absolu ou qu'il pût cesser de l'être. Il est au contraire immuable en ce que son être, en dépit de toutes les modifications qu'il subit, ne cesse de demeurer constamment adéquat à sa notion. Il en est comme d'un caractère bien formé qui demeure toujours semblable à lui-même dans les diverses positions de la vie. Et au milieu de ces changements, Dieu demeure toujours semblable à lui-même, parce que si son état change, c'est *lui* qui le change.

Passons maintenant à la construction des *diverses sphères de l'être* par l'application de la formule créatrice (thèse, antithèse et synthèse), déjà analysée et qui est comme le moule de tout ce qui existe.

1° *La nature générale.* — Dieu commence par résoudre la matière pure en ses divers éléments, savoir le temps et l'espace, qu'il met ensuite en rapport l'un avec l'autre pour les déterminer l'un par l'autre. Combiné avec le temps, ou déterminé par le temps, l'espace devient *étendue*, ou multitude infinie d'atomes. Combiné avec l'espace, déterminé par l'espace, le temps se transforme en mouvement. La synthèse immédiate des deux (étendue et mouvement) nous donne l'éther, qui est la seconde créature de Dieu.

2° *Le mécanisme céleste.* — Prenons les éléments constitutifs de l'éther (l'étendue et le mouvement), distingnons-les ; dégageons-les ; pour que rapprochés et combinés, ils se pénètrent en réagissant l'un sur l'autre. L'étendue, c'est-à-dire la multitude infinie des atomes, modifiée par le mouvement, nous donne la *répulsion et l'attraction*. Déterminé par l'étendue, c'est-à-dire par les atomes, le mouvement devient la *pesanteur*. Combinons-nous l'attraction et la répulsion d'une part, la pesanteur de l'autre? La synthèse nous donne le *système des mondes*, c'est-à-dire l'ensemble des lois mécaniques et astronomiques.

3° *Le chimisme.* — Dieu va déterminer encore et modifier l'un par l'autre les deux éléments constitutifs du système des mondes, savoir l'attraction et la répulsion d'une part, la pesan-

teur de l'autre. L'attraction et la répulsion, en d'autres termes, les atomes qui s'attirent et se repoussent, déterminés et modifiés par la pesanteur, donnent *l'étoffe, la matière chimique ;* la pesanteur modifiée par l'attraction et la répulsion devient *la force.* La synthèse immédiate des deux (étoffe et force), nous donne les *éléments*, la nature élémentaire, c'est-à-dire le règne des actions et des réactions chimiques. C'est seulement ici que vont commencer les différents mondes ou les différentes sphères. Ils ont tous pour base commune et nécessaire les éons (l'espace et le temps), l'éther, le système des lois astronomiques ou mécanisme céleste.

4° *Minéralogie.* — Les deux éléments constitutifs de l'atome chimique (l'étoffe et la force), sont déterminés et modifiés l'un par l'autre. L'étoffe déterminée et modifiée par la force devient le *corps*. Déterminée et modifiée par l'étoffe, la force devient force plastique ou formatrice qui produit l'existence particulière et distincte, *l'individuité.* La synthèse immédiate des deux (corps et forme) produit le minéral.

5° *Le monde végétal.* — Les deux éléments constitutifs du minéral (corps et force plastique) sont à leur tour modifiés et déterminés l'un par l'autre. Quand le corps est déterminé et modifié par la force plastique ou l'individuité, nous obtenons *l'organisme.* La force plastique, l'individuité déterminée et modifiée par le corps nous donne la *force vitale*, la vie. La synthèse immédiate de l'organisme et de la vie n'est autre que la *plante.*

6° *Le monde animal.* — Les deux éléments constitutifs de la vie (l'organisme, la vie) sont modifiés ou déterminés l'un par l'autre. L'organisme déterminé par la vie, nous donne le corps *animé.* La vie déterminée par l'organisme, c'est-à-dire organisée, nous donne l'âme, qui est en même temps *conscience* et *activité.* La synthèse immédiate des deux (corps et âme), nous donne l'animal.

Avec l'animal nous voyons apparaître un degré supérieur d'existence *particulière* ou *d'individuité.* Tandis que la plante est attachée à la terre, l'animal est libre de tout lien de ce genre, grâce au mouvement spontané qui le caractérise. Supérieur à

la plante, l'animal est inférieur à l'homme : hors d'état de *sortir* de lui-même, il ne saurait aimer. Bien qu'il ne recherche que lui-même, l'animal n'est pas égoïste. Il est en effet privé du véritable *moi*.

7° *Sens, force, instinct.* — Ce n'est que dans la première phase de son existence, durant la période embryonnaire, que l'animal est la synthèse immédiate de l'âme et du corps. Le développement dans lequel il s'engage en qualité d'être organisé, l'enrichit d'attributs nouveaux et le fait monter dans l'échelle des êtres. De l'action réciproque du corps et de l'âme, nous voyons surgir les sens et les forces (modifications du corps), et les sensations et les impulsions (modifications de l'âme). Arrivé là, l'animal n'est plus exclusivement (comme dans l'état embryonnaire) la synthèse immédiate du corps et de l'âme : il en est devenu l'unité réelle.

Toutefois chez l'animal de l'ordre le plus élevé, il y a unité immédiate, simple indifférence entre la conscience et l'activité, éléments constitutifs de l'âme. Voilà pourquoi l'animal ne saurait agir en vertu de certains motifs. C'est qu'il y a coïncidence complète entre les sens et les forces d'une part (ce qui nous donne l'*instinct*), et entre les impulsions et les sensations d'autre part (ce qui nous donne l'*appétit*).

L'animal abandonné à lui-même ne saurait aller au delà. Remarquons cependant qu'il s'est élevé à ce degré supérieur par suite de son propre développement spontané, sans l'intervention d'un nouvel acte créateur de Dieu. C'est pour la première fois qu'un développement de ce genre se présente à nous ; indice certain que nous touchons aux rivages de la liberté.

8° *Personnalité. Liberté de choix. Objection du déterminisme.* — Nous n'avons pas encore l'animal parfait, répondant à la notion d'âme, de vie organisée ou déterminée par l'organisme. Pour franchir ce dernier degré, il faudrait réduire à l'unité la dualité de la conscience et de l'activité. Quand donc s'accomplira cette dernière réduction ? L'animal ne saurait s'en charger dans la suite de son développement, car il faudrait qu'il débutât par dégager, démêler la conscience et l'activité (condition préalable pour les réduire plus tard à l'unité), ce qu'il ne saurait faire

puisque son essence même consiste à être l'unité immédiate, la simple indifférence de l'activité et de la conscience. L'intervention de Dieu est donc indispensable pour produire l'animal de l'ordre le plus élevé, répondant entièrement à sa notion. Le Créateur introduit dans l'âme de l'animal une modification fondamentale qui l'élève au-dessus de la simple animalité. Dieu sépare l'organe qui, chez l'animal, produit l'activité de celui qui produit la conscience. Ces deux organes, rendus indépendants l'un de l'autre, nous donnent le *corps humain*.

L'âme alors, en se distinguant de ces deux fonctions (la conscience et l'activité), se pense et s'affirme elle-même comme l'unité de ces deux fonctions. En d'autres termes, l'âme se pense et se pose comme *moi*, comme personne. La personnalité est en effet l'unité consciente et active de la conscience active et de l'activité consciente. Un pareil animal peut dire moi, car s'étant lui-même fait ce qu'il est, il s'appartient ; il est au sens le plus profond et le plus intime cause de sa propre unité. L'âme ne se distingue pas seulement d'elle-même, elle peut également se distinguer de son corps. L'âme animale devient ainsi personnelle, c'est-à-dire âme humaine.

Nous venons enfin de franchir un pas décisif. Nous nous trouvons en face d'un être qui n'est pas seulement pensé et posé, mais qui se pense et se pose lui-même, qui possède la conscience et l'activité personnelles. Nous allons quitter le domaine de la nature pour entrer dans celui de la morale. Nous venons, en effet, de construire la créature libre et morale dont Dieu se sert pour donner à son œuvre ce degré d'achèvement compatible avec la nature des choses.

En produisant la personnalité, la matière s'est dépassée elle-même; elle a produit quelque chose qui lui est supérieur, aiguillonnée par l'activité créatrice de Dieu. La puissance de la matière est donc brisée sans retour, puisqu'elle a dû engendrer de son propre sein la personnalité, dont l'essence et la loi sont diamétralement l'opposé de ce qu'elle est elle-même.

Voyons comment le Créateur a atteint ce résultat éminemment anti-matériel, la personnalité ou le moi. C'est en rabaissant, en tempérant d'une manière tout à fait particulière la vie

animale, matérielle, savoir les impressions et les penchants sensibles. C'est à tel point que la vie même de l'organisme matériel et animal n'a plus autant de puissance. Le moi, quoique produit par la vie animale, peut, chez l'homme, s'affirmer en face d'elle ; il y a plus, il peut suffisamment se soustraire à son influence pour ne la laisser pénétrer jusqu'au centre de la personnalité qu'en tant qu'il le veut bien lui-même. Pour tout dire, en un mot, l'autonomie de la vie matérielle et animale est brisée ; le moi s'est emparé du sceptre pour régner conformément à son essence et à ses propres lois. La personnalité a justement sa cause dans cet affaiblissement, dans ce tempérament de la vie matérielle et animale.

La notion de personnalité implique immédiatement le pouvoir de détermination propre. En premier lieu, il est surgi dans la vie animale un moi, un sujet, qui est devenu le point central de tous les éléments qui constituent l'animal, s'en est distingué, s'est opposé à eux et s'est appuyé sur lui-même. Ce ne sont là que les conditions préliminaires de la détermination propre. En second lieu, le moi prend une attitude indépendante, en face de la nature tant corporelle que psychique. Sans contredit, la personnalité reçoit et de son organisme naturel et par le moyen de celui-ci, du monde extérieur, d'inévitables impressions qui la sollicitent à l'action. Mais elle a le pouvoir de leur céder ou de leur résister, et cela sans exception aucune. Cette faculté de la personnalité qui n'est autre que la liberté de choix, est impliquée d'une façon immédiate dans sa notion même. Le moi est soustrait à la puissance de sa vie naturelle. Il peut non-seulement dominer activement son corps, mais tourner son âme contre elle-même, justement parce qu'il n'est pas l'âme, mais que celle-ci est à lui. Le moi et l'organisme naturel se tiennent en équilibre. Sans cette condition préalable la faculté de détermination serait impossible. Toutefois nous n'avons encore que sa condition négative. Il faut de plus, en troisième lieu, que le moi soit en mesure de devenir cause, en s'appuyant sur lui-même, de lui-même. Cette faculté nouvelle est évidemment impliquée dans la notion de créature personnelle. Car le moi, en tant que raison consciente peut avoir la

pensée d'un effet partant de lui, et d'autre part, en tant que volonté active, il peut la réaliser, en un mot il peut réaliser un but qu'il se propose. Il possède d'ailleurs, dans son organisme naturel, les moyens de réaliser le but. L'organisme devient l'instrument du moi, instrument qui peut même, grâce à l'intelligence et à la volonté de la personne, être tourné, employé contre lui-même.

Par suite de cette faculté de se déterminer soi-même, la nature matérielle ou animale de la créature personnelle tombe au pouvoir de la personnalité. Les sollicitations venant de toute la partie matérielle doivent, avant de se traduire en actions, comparaître devant le tribunal de la personnalité qui, à la suite d'une délibération et d'une décision expresse, accorde ou refuse son autorisation. La personnalité peut repousser toutes ces prétentions de la nature animale, et qui plus est les enrôler à son service, en se déterminant elle-même et d'après elle-même.

Mais le cas contraire est également possible. La personnalité peut sympathiser avec les sollicitations de sa nature animale, leur céder, se laisser déterminer par elles. Dans ce cas l'autonomie de la nature matérielle cesse d'être une simple virtualité enchaînée et continue pour s'actualiser.

La faculté de se déterminer soi-même implique nécessairement la possibilité psychique de se déterminer en sens contraire, et cela dans chaque cas particulier, c'est-à-dire la possibilité d'un choix. C'est là la condition *sine quâ non* de toute détermination par soi-même; aussi cette faculté du choix, de l'arbitre ne peut-elle jamais se perdre à la suite d'un développement, d'un perfectionnement du pouvoir de se déterminer dont elle constitue justement une partie intégrante.

Mais cette possibilité psychique et par conséquent physique de se déterminer dans un sens contraire, implique-t-elle qu'il soit indifférent à la personnalité de se décider capricieusement dans un sens plutôt que dans l'autre? Nullement! L'usage qu'elle doit faire de cette possibilité est impliqué de la façon la plus catégorique dans la notion de personnalité. Elle doit se décider d'une façon qui corresponde à sa propre notion ; c'est

là la norme inviolable à laquelle elle doit se conformer en se déterminant. Pourquoi donc la possibilité de se déterminer en sens contraire demeure-t-elle ouverte devant la personnalité? Uniquement pour qu'il lui soit possible de se déterminer réellement elle-même, conformément à sa notion. L'idée même de personnalité, ou, si l'on veut, la place qu'elle occupe dans la création, tout lui indique d'une façon aussi claire qu'absolue le sens dans lequel elle doit se déterminer. Mais elle ne peut se déterminer réellement d'une manière conforme à sa notion, qu'à condition qu'il lui soit aussi possible de se déterminer autrement, c'est-à-dire dans un sens opposé à sa notion. La notion de détermination propre implique donc la possibilité de se déterminer contrairement à sa propre notion, par conséquent d'une façon anormale.

Nous voici donc arrivés à ce qu'on appelle généralement la liberté de la volonté, la liberté ou aussi, par suite d'une confusion très inconvenante, la volonté. Confondre ainsi toutes les idées c'est se mettre hors d'état de rien comprendre au problème.

Il est du reste fort aisé de voir comment on en est venu à confondre la volonté et la faculté de se déterminer soi-même. C'est que l'acte de sa propre détermination aboutit à une excitation, à une volition, à un mouvement de volonté dans lequel la détermination s'accomplit et s'achève. Il suffit cependant de se rappeler qu'on peut *vouloir vouloir* pour se convaincre que la volonté et la faculté de se déterminer ne sont pas une seule et même chose. Dans le fait, je puis me déterminer à vouloir comme je puis me déterminer à penser. Je me distingue de ma volonté comme je me distingue de mon intelligence, dans les deux cas, il est vrai, d'une manière seulement relative.

Qu'est-ce qui chez moi se détermine? ce n'est pas la volonté, mais le moi, la personnalité. Ce qu'on appelle généralement la liberté est une manière d'être, un attribut, non pas de la volonté, mais du moi, de la personnalité. Le moi commande à la volonté et la met en mouvement; la volonté ne se meut pas elle-même, elle est l'instrument du moi. Voilà pourquoi nous

disons fort bien *je veux*, et non ma volonté veut. Qu'est-ce qui agit en nous? c'est le moi, et il le fait au moyen de son intelligence et de sa volonté.

Cette identification de la détermination propre et de la volonté a donné lieu à une assertion assez commune de nos jours, en vertu de laquelle la volonté serait la forme primitive de la vie spirituelle personnelle. Quand on s'exprime ainsi, on a en vue non pas la volonté, mais la faculté de se déterminer soi-même, et ainsi comprise, la prétention est fondée. On peut dire, toujours dans le même sens, que la volonté (savoir la faculté de se déterminer soi-même) est le premier principe, le principe fondamental, ce qui seul donne de la valeur à la créature en soi et par conséquent devant Dieu.

C'est avec intention que nous nous sommes abstenus d'employer en tout ceci le mot liberté. La faculté de se déterminer soi-même ne saurait être confondue avec la liberté effective ou réelle, qui est identique avec la nécessité (morale), et dont il sera question plus tard. La liberté ne saurait être que le produit du développement moral de la personne. Le libre arbitre, dans le sens le plus étendu du mot (la faculté actuelle, complète de se déterminer soi-même), d'après sa notion même, ne peut être donné d'une manière immédiate : l'individu est appelé à en faire la conquête. Il ne peut y avoir de vraie faculté de se déterminer soi-même que celle qui s'est déterminée elle-même. Toute autre ne serait pas une faculté de se déterminer par soi-même. Or la créature qui doit avoir un jour cette faculté en partage ne peut être créée la possédant déjà, mais uniquement avec la possibilité de se la donner, avec la disposition qu'elle doit réaliser.

Ici il n'est encore question que de ce qu'on appelle la simple liberté formelle, la liberté de choix, la simple faculté psychique de l'arbitre, c'est-à-dire la possibilité pour le moi humain de prendre une attitude affirmative ou négative en face de toute sollicitation à l'action, qu'elle vienne du dehors ou du dedans. Ce n'est pas à dire que le moi puisse se prononcer avec une égale facilité pour l'une ou pour l'autre de ces deux alternatives (cette représentation de parfait équilibre n'est nulle-

lement impliquée dans la notion de liberté de choix), mais uniquement qu'il peut se prononcer dans un sens ou dans l'autre avec plus ou moins de facilité ou de difficulté. Cette liberté d'indifférence ou d'équilibre n'est qu'une pure fiction qui ne se réalise jamais dans le monde concret de l'expérience. Elle ne pourrait trouver sa place que dans le tout premier début du développement moral. Ceci est même une pure hypothèse, parce qu'en ces matières, tout s'accomplit à travers des transitions inappréciables. Le choix dont il est ici question n'implique pas non plus une hésitation chez celui qui est appelé à l'accomplir. Nous n'examinerons pas si l'acte de la détermination intérieure possède le pouvoir de se réaliser dans le monde extérieur. Nous n'en parlons que comme d'un acte intérieur. Cette liberté de choix est la condition absolue de la liberté réelle et vraie. Elle persiste même quand l'homme a atteint à son développement normal. A la vérité, cet état de perfection morale exclut de fait la possibilité de toute détermination anormale ou simplement arbitraire. Mais c'est uniquement la possibilité morale du mal qui se trouve exclue. Il demeure psychologiquement, aussi bien que physiquement possible. La possibilité physique du mal est déjà moralement exclue par suite de la détermination absolue pour la norme morale, par le simple fait que la détermination libre est entièrement mise au service du bien. Et qu'on ne dise pas que cette impossibilité psychologique ou morale de faire le mal implique quelque chose de défectueux dans la détermination propre. Chaque détermination propre anormale n'implique-t-elle pas, en effet, une défectuosité relative dans la détermination réelle, une contradiction avec soi-même chez l'être moral?

La faculté de se déterminer soi-même bien comprise résiste victorieusement à toutes les attaques du déterminisme. Ainsi, quelles que soient les objections venant du point de vue psychologique, c'est pour chaque homme un fait d'expérience inébranlable qu'il aurait fort bien pu s'abstenir de tout acte réellement moral qu'il a accompli dans le courant de sa vie. C'est là un fait psychologique incontestable que, lorsque nous agissons, nous ne pouvons nous empêcher de nous considérer

comme nous déterminant nous-mêmes. Ce fait est inexplicable au point de vue du déterminisme; et lorsqu'il s'avise de nier l'imputation morale, il provoque les protestations irrésistibles de notre conscience, qui nous déclare responsables. Dans notre expérience, nous ne rencontrons jamais l'obligation de vouloir. Aucun être raisonnable ne peut être contraint, mais simplement engagé, déterminé à se contraindre lui-même.

Sans contredit à chaque instant, le moi reçoit, et de sa propre nature et du monde extérieur, des sollicitations à l'action. Mais ce ne sont là que de simples impulsions qui, pour si fortes qu'elles soient, ne le contraignent jamais : il lui appartient de décider si elles auront oui ou non leur effet. Il est simplement mis en demeure de faire un choix entre plusieurs actions possibles. Il est d'autant plus indispensable que le moi décide, qu'il se trouve à chaque instant en face d'impulsions diverses qui se contredisent et s'excluent. En leur présence, le moi n'est pas une simple résultante des impulsions venant de la nature et du monde extérieur, le point statique; il possède la faculté de réagir. Il calme ces impulsions, il interrompt leur action pour en faire l'objet de son jugement et de sa décision : il les traite en simples possibilités qu'il a le pouvoir de laisser telles ou de transformer en réalités. Il peut augmenter, diminuer ou même détruire la force psychologique de chacune d'elles, de façon à céder à la plus faible, tout en résistant à la plus forte. Rappelons-nous bien, en effet, que le moi est, non pas la somme, la résultante des phénomènes psychologiques dont l'homme est le théâtre, mais un être distinct et indépendant. Voilà aussi pourquoi il peut agir comme cause sur les phénomènes psychologiques et leur imprimer à son gré une direction toute nouvelle.

Cette réaction n'est nullement, comme le prétend le déterminisme, un effet sans cause. Sa cause doit être cherchée dans le moi, qui, en face de toute impulsion, s'affirme et se maintient comme une causalité existant pour soi, distincte et spontanée.

Aussi la faculté de se déterminer soi-même, n'est-elle ni inexplicable, ni mystérieuse. Elle ne porte ce caractère que pour

ceux qui ne comprennent ni la notion du moi, ni celle de personne en général. Pour le déterminisme le moi n'existe pas; il ne se distingue pas de la nature de l'homme. Il identifie (et la psychologie traditionnelle a favorisé cette confusion) l'homme avec la somme, la résultante de toute son histoire passée. Le fait de la repentance suffit à lui seul pour montrer tout ce qu'il y a de faux dans cette identification. Le moi cherche en effet dans le repentir à se délivrer, à se débarrasser de sa propre action, et dans des circonstances qui sont un produit de toute son histoire extérieure. Pour le déterminisme, la repentance n'est qu'un pur fait naturel, et à ce titre elle serait sans portée morale.

Le déterministe prétend que son point de vue est une conséquence inévitable de la loi de causalité, en partant de la supposition tacite qu'il ne peut y avoir d'autre causalité que la causalité naturelle. C'est là le point de vue d'un philosophe moderne, Schopenhauer. Il parle d'une loi particulière à la volonté humaine, et qu'il appelle la loi de la motivation, la loi qui motive, et dans laquelle il voit une modification particulière, une forme de la loi de causalité, qui ici comme toujours agit avec nécessité. D'après lui la lutte établie entre des motifs divers se termine conformément aux lois de la mécanique.

Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent, précisément parce qu'il se trouve en l'homme un moi qui a les motifs pour objet. Il règne en maître sur toutes les impulsions psychiques qui prétendent se faire valoir à titre de motifs. Le moi se forme, se fait lui-même ses motifs ; il peut changer ensuite ceux qu'il s'est formés, simplement en évoquant pour les faire entrer en ligne d'autres motifs qui n'ont pas moins que les premiers leur raison d'être dans sa nature corporelle et psychique. L'individu se raidit donc contre l'action des impressions qui lui livrent assaut. Il est vrai qu'il peut également négliger de le faire soit par paresse, soit par impureté. Mais même dans ce cas, le moi pourrait fort bien réagir de lui-même contre cette paresse ou cette impureté du sujet.

L'erreur de Schopenhauer consiste à ne pas reconnaître que l'homme peut changer son caractère moral; que celui-ci peut

être l'objet de son activité propre; que l'homme a un certain pouvoir sur lui-même, qu'il peut se déterminer lui-même. Tout cela vient de ce que ce philosophe ne sait pas distinguer chez l'homme entre le moi (la personnalité) et la nature.

En face du déterminisme psychologique, les défenseurs de la liberté n'ont le droit de maintenir qu'une seule thèse : tout individu en présence de chaque acte moral particulier de sa vie, a la possibilité de ne pas l'accomplir. — Qu'on n'objecte pas que tout ce qui a sa raison suffisante est nécessaire en morale comme en tout le reste. En effet la loi purement logique de la raison suffisante doit si peu être confondue avec celle de causalité coërcitive (mit einem nothigenden Kausalzusammenhange) que la première s'applique à tout ce qui est, même à l'accidentel, au résultat du hasard.

Ce déterminisme ne réussit à se donner l'air d'être irréfutable, qu'en déplaçant la question. Ses champions raisonnent toujours comme si les défenseurs de l'opinion contraire réclamaient pour l'homme une faculté *absolue* et *permanente* de se déterminer lui-même dans tous les cas. Tandis qu'il n'y a en réalité que fort peu de gens qui soutiennent cette thèse. De fait nous sommes tous empiriquement plus ou moins prédéterminés, toutefois d'une manière seulement relative et non absolue. Les conséquences des actions antérieures ne manquent jamais de se faire sentir. Partant de l'indétermination morale tout individu se détermine réellement lui-même au moyen de chaque acte, de façon à se donner à la longue une certaine manière d'être morale qui se manifeste clairement dans la puissance des habitudes morales. Toutefois bien que cette détermination acquise exerce une influence inévitable sur chaque acte subséquent, elle ne fait qu'y concourir ; elle n'est pas le seul et unique facteur. Aussi son influence est relative et non pas absolue; ce n'est pas elle qui décide ; le dernier mot appartient toujours au moi. Si celui-ci n'est pas absolument indépendant, il n'est pas non plus absolument dépendant. C'est là ce que l'expérience confirme tous les jours. Il est vrai que la liberté de choix diminue à proportion qu'on se détermine pour le mal, au point de disparaître en entier quand le développement anormal a atteint

son apogée. Mais la liberté de choix persiste aussi longtemps qu'il reste encore le moindre degré à franchir. Le libre arbitre tel que nous le comprenons est compatible avec l'incapacité de faire le bien. Car jusqu'au dernier moment, chez cet individu vendu au péché on constate, à tout instant, dans chaque cas concret, la faculté de choisir entre le bien et le mal, et la lutte, sans résultat, il est vrai, qui en est la conséquence.

Passons maintenant au déterminisme religieux. Il conteste, lui aussi, à l'homme, la faculté de se déterminer lui-même, mais pour d'autres raisons. Il tient pour inconciliable avec l'absoluité de Dieu de reconnaître à l'homme la faculté de se déterminer lui-même. — C'est déclarer la notion de créature personnelle impossible. Cette objection provient d'une manière erronée de comprendre l'absoluité et spécialement la toute-puissance de Dieu qui a déjà été signalée. Dieu possède sans contredit un pouvoir physique absolu sur la créature personnelle, mais justement, d'après sa notion même, la détermination propre ne dépend pas d'une force physique, soit relative, soit absolue. Il va de soi que Dieu ne déploie à l'égard de la créature que le degré et le mode de puissance compatible avec la notion de celle-ci, sans lui enlever la faculté de se déterminer elle-même. C'est là une chose qui devrait s'entendre de soi, car en tout ceci Dieu se borne à agir raisonnablement. Cette manière d'agir implique si peu une limitation de l'absoluité de Dieu que ce serait plutôt la conduite opposée qui le ferait. Il est de l'essence de son absoluité de demeurer vraiment maître de son absolue causalité, et de ne pas agir partout et toujours d'une manière absolue. S'il faut à tout prix se servir de ce mot peu heureux de limitation, il se comprend sans peine si nous nous rappelons qu'en créant, Dieu a renoncé une fois pour toutes à déployer son activité absolue. On ne saurait porter un jugement différent du point de vue de la conscience chrétienne. Comme Julius Müller l'a maintes fois fait remarquer, pour que Dieu ne soit pas l'auteur du mal et pour expliquer chez nous le sentiment de la culpabilité, il faut bien que la volonté humaine possède une indépendance, réelle même à l'égard de Dieu. Ajoutons encore le mot aussi beau que vrai

du même théologien : La puissance de Dieu s'accommode de toute limite que la volonté sainte de son amour impose à son activité.

Par suite de la faculté de se déterminer lui-même que l'homme possède essentiellement, tous ses actes portent le caractère de déterminations propres : il se trouve inévitablement dans l'obligation de se décider. Il ne saurait être passif, il faut qu'il devienne actif; il est mis en demeure de déployer la faculté de se déterminer lui-même et de la faire porter, en tout premier lieu sur sa vie. Appelé à se prendre comme objet de sa propre détermination, pour but à lui-même, il faut qu'il fasse de lui quelque chose qui réponde expressément à son but. Telle est la mission morale de l'homme. C'est ainsi que nous arrivons à une notion essentiellement nouvelle de l'existence de la créature; à la notion d'une existence qui résulte de la détermination propre de la créature personnelle, et qui est produite par elle, en un mot à la notion de *moralité*.

Cette définition implique que chacun est responsable de son état moral, qu'il en a le mérite ou le démérite. Or, le trait propre et caractéristique, le trait éminemment sérieux, c'est que chez l'homme la vie animale prend inévitablement un caractère moral; il ne peut faire autrement que vivre moralement (ou immoralement) sa vie animale.

Voilà donc un fait tout nouveau dans l'évolution créatrice. Du sein même de la créature surgit une mission qu'elle est appelée à remplir. Dieu prend la créature personnelle pour collaborateur, pour cause efficiente et lui confie l'achèvement de l'œuvre. A partir de ce moment décisif le procès créateur se poursuivra essentiellement au moyen de la détermination propre de la créature personnelle, de l'homme. La création se poursuit moralement ou au moyen du procès moral.

La notion que nous venons de donner de la moralité, remplit une condition absolue, sans laquelle il ne saurait y avoir de science ; elle est générique, c'est-à-dire assez large pour comprendre le bien moral et le mal moral. Si la science morale est restée tellement en arrière des autres disciplines philosophiques ou théologiques, cela tient à ce qu'on lui a assigné

pour objet la volonté et l'action, comme opposées à la pensée et à la connaissance, à la raison. Avec un pareil point de départ tout apparaît sous un faux jour. La raison est en effet quelque chose de moral autant que la volonté ; la pensée et la connaissance sont une action (comme nous le verrons plus tard), un acte relevant de la norme et de l'appréciation morale. La pensée dépend de la détermination propre de la personne tout autant que la volonté, et c'est la détermination propre qui constitue la moralité et non la volonté.

L'opposition entre la sphère intellectuelle et la sphère morale, repose sur des notions confuses, quoique l'antithèse entre le domaine intellectuel et celui de la volonté, celui de la théorie et celui de la pratique soit parfaitement fondée. Mais justement la morale n'est pas la science s'occupant de la volonté à l'exclusion de l'intelligence, de la pratique, à l'exclusion de la théorie. *La morale est la science de la détermination propre et de tout ce qui est fondé sur elle.* Or, les fonctions intellectuelles et théoriques relèvent de la détermination propre tout autant que les fonctions volontaires et pratiques.

Cette confusion vient d'une erreur déjà signalée ; on n'a pas distingué la faculté de se déterminer soi-même de la volonté. L'objet de la morale ne saurait, il est vrai, être autre que ce qui est moral, mais on s'est égaré en confondant naïvement l'élément moral, ce qui est moral, avec ce qui est *moralement* bon. La science morale ne saurait avoir un objet aussi restreint. Elle comprend le mal comme le bien moral, le vice non moins que la vertu. Il importe avant tout de partir de la notion de genre, sans cela tout effort pour arriver à une détermination claire et précise serait inutile. Comment saurait-on ce qu'il faut entendre par la couleur verte, si on ignorait ce qu'est la couleur en général ? Le moyen de savoir ce qu'est une ligne droite et une ligne courbe aussi longtemps qu'on ne sait pas ce qu'est une ligne en général [1] ?

On remarquera que nous avons obtenu la notion de moralité

[1] Pour comprendre avec une parfaite clarté la notion de la moralité, nous distinguerons plus tard la morale de l'éthique (die Begriffe des Moralischen und des Sittlichen).

indépendamment de l'idée de Dieu; nous l'avons déduite simplement des rapports de l'homme avec lui-même, abstraction faite des relations religieuses de la créature. A moins, en effet, qu'on ne veuille confondre entièrement l'élément religieux et l'élément moral, il faut que la pensée de celui-ci découle immédiatement d'un autre rapport que celui de l'homme avec Dieu. Nous sommes donc obligés de reconnaître à la morale une indépendance relative dans ses rapports avec la religion Il va bien sans dire que cette indépendance est toute relative. D'une part, en effet, la notion de moralité implique nécessairement celle de religion. C'est à tel point qu'on ne peut se représenter une moralité pleinement au clair sur elle-même, qui ne serait pas en même temps de la piété consciente, positive ou négative; toutes choses égales, la moralité en elle-même sera d'autant plus complète et achevée qu'elle aura un concours plus décidé de la piété. D'autre part, la morale, comme le monde et tout ce qu'il renferme, ne saurait être comprise sans l'idée de Dieu: elle doit même paraître absurde à l'esprit réfléchi et logique.

Tout cela dit, nous ne nous mettrions pas moins en flagrante contradiction avec nos expériences journalières, si nous prétendions nous en prévaloir pour soutenir que la moralité, du moins la bonne, n'est subjectivement possible que sur la base de la piété. A la honte de bien des personnes religieuses, pour parler avec Hagenbach, il est une moralité de bon aloi, supérieure à la légalité, un respect et une domination de soi-même, qu'on doit estimer, admirer même, bien qu'elle soit entièrement privée de la consécration religieuse. Nous n'avons pas besoin, pour trouver des preuves, de ce fait, de remonter jusqu'au stoïcisme des anciens, il suffit de renvoyer à l'impératif catégorique de Kant et à la morale beaucoup plus répandue encore des hommes cultivés de notre temps.

La théologie traditionnelle part au contraire de l'hypothèse, à ses yeux pleinement évidente, que l'homme même avant la chute, en dépit de la *sapientia maxima* qui lui était innée, ne pouvait pas savoir par lui-même ce que Dieu réclamait de lui, et qu'il lui fallait une révélation pour lui faire connaître cette

règle. Ce point de vue a encore été défendu de nos jours par Auberlen.

Le sentiment de l'indépendance de la morale est une des conquêtes les moins contestables de la civilisation actuelle. Un des grands mérites de la philosophie de Kant, c'est d'avoir fait admettre que la loi morale conserve toute sa valeur indépendamment de l'idée de Dieu. Un homme peut régler toute sa vie conformément à l'idée morale, à l'idée du bien moral, de la dignité humaine et de l'humanité, sans être en rien déterminé par l'idée de Dieu, du moins par l'idée juste. Il possède directement l'idée morale et la vraie, celle de l'honnête et de la dignité humaine, il ne la dérive pas de celle de Dieu.

Ajoutons que ce sentiment de la conscience contemporaine n'est que relativement vrai ; on ne peut concéder qu'une indépendance relative de la morale, aussi longtemps qu'il s'agit exclusivement de l'individu et même alors d'une manière hypothétique. En effet, on a beau accorder sans marchander que l'idée vraie du bien moral découle, sans le concours de la notion de Dieu, de l'idée juste de l'homme ; il se pose toujours une grosse question : Comment peut-on arriver à cette notion juste de l'homme, qu'on suppose toujours comme donnée au point de départ ? Peut-elle être obtenue indépendamment de la juste notion de Dieu, en dehors même de toute idée de Dieu ? Aussi longtemps que cette question se pose ainsi d'une manière générale et indéterminée, on ne doit pas hésiter un instant à répondre négativement. L'expérience et la nature des choses déposent dans le même sens. Mais dès qu'on détermine plus exactement le problème en disant : *l'individu,* sans posséder d'ailleurs pour lui-même la vraie idée de Dieu, peut-il avoir la vraie notion de l'homme, et se conduire en conséquence ? Il faut répondre affirmativement, avec cette seule réserve, si dans le milieu auquel il appartient, la vraie notion de Dieu est connue, si elle domine. Le témoignage du monde païen tout entier est là pour prouver que dans ce cas seulement il peut être question d'une morale indépendante.

Le pouvoir de se déterminer soi-même que possède la créature personnelle implique la possibilité de se déterminer d'une

manière anormale, contraire à sa notion, comme créature, et à la notion de détermination propre: celle-ci, à son tour, peut être plus ou moins étendue et intense, suivant son plus ou moins d'énergie. Dans le sein donc de la notion générique de moralité (non moins que dans les fonctions morales et dans leurs produits), il y a des différences de quantité et de qualité. La différence quantitative est celle entre la moralité proprement dite et effective, et la simple non-moralité; la différence qualitative est celle entre la moralité normale (le bien moral), et la moralité anormale (le mal moral, anti-moral).

Toutefois, ces deux groupes de différences ne s'excluent nullement. Bien au contraire, le développement anormal (différence qualitative) entraîne nécessairement, comme nous le verrons plus tard, une anomalie quantitative. Le cas contraire peut se présenter également, de sorte que les différences de degré et de qualité peuvent se trouver chez le même individu, toutefois avec prépondérance de l'une ou de l'autre. La moralité proprement dite, et le bien moral coïncident-ils et atteignent-ils chacun leur maximum? Nous avons le plus haut degré de la perfection morale. La moralité proprement dite, et le mal moral se rencontrent-ils chacun au plus haut degré? Nous avons le maximum de l'anomalie morale (moralischen Abnormitæt). Entre ces deux extrêmes, nous rencontrons divers degrés intermédiaires. Du côté de la perfection, et venant immédiatement après elle, le maximum du bien moral avec le minimum de non-moralité, et ensuite le minimum de mal moral avec le maximum de non-moralité; du côté de l'anomalie, et venant immédiatement après, le maximum de mal moral avec le minimum de non-moralité, et ensuite le minimum de bien moral avec le maximum de non-moralité.

D'après tout ce qui précède, nous ne serons pas étonnés qu'arrivés à ce degré de l'échelle de la création, où l'homme fait son apparition, celui-ci s'impose de nouveau une tâche en vue de la création. Au point où nous en sommes, la création n'est pas encore achevée. Le type parfait de la créature terrestre (l'homme), déjà réalisé dans le monde matériel, doit aussi se réaliser dans la sphère de l'esprit. C'est là une étape essen-

tiellement nouvelle du procès créateur, de l'évolution créatrice, qui se transforme en évolution morale. Nous en avons fini ici avec la création de la nature, nous abordons la création morale, le domaine de l'histoire. La liberté est le principe d'une nouvelle création dans la création[1].

[1] C'est ici que se termine la physique spéculative, première partie de la cosmologie, qui n'est elle-même que la seconde partie de la théologie spéculative, dont la théologie proprement dite est la première. L'éthique n'est à son tour que la seconde partie de la cosmologie spéculative. Cela soit dit pour rappeler la grande conception générale de Rothe. Jusqu'à présent, nous ne nous sommes occupés que de l'introduction à l'éthique, que nous exposerons plus tard d'une manière indépendante.

J.-F. ASTIÉ.

LE DÉISME DE VOLTAIRE

PAR

D.-F. STRAUSS[1].

On a coutume de traiter assez dédaigneusement la philosophie de Voltaire, de lui refuser l'originalité, la solidité et surtout le sérieux. Voltaire, pense-t-on généralement, est un auteur léger et frivole : il ne s'est guère soucié de résoudre les problèmes philosophiques, il n'y a vu qu'une occasion d'exercer son esprit et sa verve. Mais, à propos de ses romans, nous avons dit à quel point il se préoccupait du problème de la théodicée et en particulier de l'origine du mal. Ses efforts en faveur d'innocents condamnés ou de gens persécutés injustement nous ont révélé dans ce railleur un esprit sérieux et un cœur ardent pour l'humanité. Les grandes questions de l'existence de Dieu, de la nature et de la destination de l'homme, de la liberté humaine et de l'immortalité de l'âme, furent constamment l'objet de ses recherches ; il ne cessa jamais de travailler à les élucider, autant du moins que le permettent les bornes, si étroites selon lui, de l'intelligence humaine. Il suffit de remarquer l'accent de sa parole quand il aborde ces matières pour se convaincre qu'il y portait le sérieux le plus sincère : le plus souvent il ne plaisante que lorsqu'il répond à l'ignorance présomptueuse qui s'imagine avoir résolu définitivement d'in-

[1] *Voltaire.* Sechs Vorträge, von David Friedrich Strauss. Leipzig, Hirzel 1870. (2te Auflage.) — L'extrait qu'on va lire est tiré du 5e *Vortrag*, pages 223 à 250.

solubles problèmes, et aboutit au dogmatisme philosophique digne émule du dogmatisme théologique. Voltaire, il est vrai, n'a pas une philosophie originale, c'est avant tout un vulgarisateur des travaux anglais ; mais quoiqu'il s'inspire d'autrui, il n'en est pas moins maître de la question qu'il aborde sous toutes ses faces et qu'il éclaire dans tous les sens avec une incomparable habileté. Par là même il réussit, sans s'astreindre à une méthode rigoureuse, à être vraiment solide.

Les publications philosophiques et théologiques de Voltaire, commencées à son retour d'Angleterre, c'est-à-dire dans les premières années de sa maturité, ne cessèrent qu'avec sa vie : mais pour lui comme pour Lessing, comme pour tout esprit partagé entre la critique et la poésie, ce furent surtout les dernières années qui furent consacrées aux travaux de ce genre. Excepté le *Traité de Métaphysique* qu'il avait écrit vers 1735 pour la marquise du Châtelet et qui ne fut imprimé qu'après la mort de l'auteur, tous les écrits philosophiques importants de Voltaire appartiennent à la quatrième et dernière période de sa vie[1]. Ingénieux à se multiplier, il a donné à ces confessions philosophiques les formes les plus variées. L'esprit encyclopédique était un des caractères de l'époque. Vers le milieu du siècle, Diderot et d'Alembert avaient entrepris, avec la collaboration de quelques savants du parti philosophique, la grande compilation de l'*Encyclopédie* qui, malgré des difficultés et après des luttes sans nombre, arriva néanmoins à son terme au bout d'une vingtaine d'années. Ces difficultés découragèrent l'un des deux principaux collaborateurs, d'Alembert, qui abandonna l'entreprise avant la fin. Voltaire, dont on avait sollicité la collaboration et qui l'avait promise, se retira pendant un temps avec d'Alembert; celui des deux Dioscures qui avait persévéré était moins lié avec Voltaire, et, à cause de sa nature d'enthousiaste et de démagogue, lui inspirait, comme à Frédéric-le-Grand, moins de sympathie. Mais l'utilité et l'opportunité de l'œuvre l'engagèrent à céder aux instances de Diderot, et pendant les premières années de son séjour aux bords du lac Léman,

[1] Celle qui va de 1758 ou 1760 (établissement à Ferney) à 1778. (Trad.)

il travailla à une suite d'articles pour l'*Encyclopédie* sur des sujets très variés, historiques et esthétiques, philosophiques et théologiques. En outre, il publia lui-même, en 1764, un *Dictionnaire philosophique* ; mais afin d'éviter les désagréments que ce travail aurait pu lui causer, il jugea bon d'en renier la paternité. Plus tard, il en donna une édition revue et augmentée, sous le titre de *Questions sur l'Encyclopédie*. Enfin les éditeurs de ses *Œuvres complètes* ont réuni en sept volumes, sous le titre de *Dictionnaire philosophique*, tous ces articles et ceux qu'il avait donnés à l'*Encyclopédie*. Les articles *âme*, *athée*, *causes finales*, *Dieu*, sont une suite de dissertations où se trouve exposé l'ensemble des vues philosophiques de Voltaire. A ces travaux vinrent s'ajouter, pendant les années suivantes, d'autres écrits en assez grand nombre sur les mêmes sujets. En 1766 parut la remarquable dissertation intitulée le *Philosophe ignorant* ; en 1770, *Tout en Dieu ou Commentaire sur Malebranche* ; deux ans après *Il faut prendre un parti ou le principe d'action*, et dans la même année les *Lettres de Memmius à Cicéron*. Voltaire aimait aussi à se servir de la forme du dialogue : *Lucrèce et Posidonius*, *Cu-Su et Kou*, et surtout les *Dialogues d'Evhémère* sont au nombre de ses écrits philosophiques les plus importants. Enfin les poëmes didactiques de Voltaire nous ont déjà offert quelques traits de sa philosophie.

Pour donner une idée du procédé de Voltaire en ces matières et du terrain sur lequel il se plaçait, nous citerons un passage du *Traité de Métaphysique* composé pour la marquise du Châtelet, passage qui, légèrement modifié, reparaît dans plusieurs de ses écrits. De même que, pour trouver le vrai système du mouvement des planètes, nous devons par supposition quitter la terre et nous placer dans le soleil, ainsi, pense Voltaire, nous devons, pour comprendre vraiment l'homme, nous placer hors de la sphère des préjugés humains et nous mettre dans la situation d'esprit d'un habitant de Mars ou de Jupiter qui descendrait sur notre planète. « Descendu sur ce petit amas de boue, dit-il, et n'ayant pas plus de notion de l'homme que l'homme n'en a des habitants de Mars ou de Jupiter, je débarque vers les côtes de l'Océan, dans le pays de la Cafrerie, et d'abord je me

mets à chercher un homme. Je vois des singes, des éléphants, des nègres, qui semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite. Les uns et les autres ont un langage que je n'entends point et toutes leurs actions paraissent se rapporter également à une certaine fin. Si je jugeais des choses par le premier effet qu'elles font sur moi, j'aurais du penchant à croire d'abord que, de tous ces êtres, c'est l'éléphant qui est l'animal raisonnable ; mais pour ne rien décider trop légèrement, je prends des petits de ces différentes bêtes ; j'examine un petit enfant nègre de six mois, un petit éléphant, un petit singe, un petit lion, un petit chien ; je vois, à ne pouvoir douter, que ces jeunes animanx ont incomparablement plus de force et d'adresse, qu'ils ont plus d'idées, plus de passions, plus de mémoire que le petit nègre, qu'ils expriment bien plus sensiblement tous leurs désirs ; mais au bout de quelque temps le petit nègre a autant d'idées qu'eux tous. Je m'aperçois même que ces animaux nègres ont entre eux un langage bien mieux articulé encore et bien plus variable que celui des autres bêtes. J'ai eu le temps d'apprendre ce langage, et enfin, à force de considérer le petit degré de supériorité qu'ils ont à la longue sur les singes et sur les éléphants, j'ai hasardé de juger qu'en effet c'est là l'homme, et je me suis fait à moi-même cette définition : L'homme est un animal noir qui a de la laine sur la tête, marchant sur deux pattes, presque aussi adroit qu'un singe, moins fort que les autres animaux de sa taille, ayant un peu plus d'idées qu'eux et plus de facilité pour les exprimer, sujet d'ailleurs à toutes les mêmes nécessités, naissant, vivant et mourant tout comme eux. » — Le même observateur impartial se rend sur d'autres points du globe, apprend à connaître d'autres animaux que les éléphants et les singes, et d'autres hommes que les nègres, à savoir les bruns et les blancs, munis d'autres idées : par là même il élargit sa définition de l'homme, mais il ne s'écarte pas du point de vue auquel il s'est mis tout d'abord pour l'étudier. En particulier, il regarde comme indubitable, et c'est bien en effet la pensée de Voltaire, que pour l'homme, comme pour les animaux, les premières idées viennent des sensations. La mémoire conserve ces sensations : cel-

les-ci sont ensuite rassemblées et ordonnées sous des notions générales qui n'ont d'autre origine que les sensations particulières. De cette capacité propre à l'homme de réunir et de coordonner ses sensations naissent toutes les connaissances humaines.

Voltaire ne faisant ici que reproduire le système bien connu de Locke, nous ne nous arrêterons pas davantage sur ce point, et nous en viendrons tout de suite aux deux problèmes qui, avec la théorie de la connaissance, donnent à tout système philosophique son caractère spécial : la notion de Dieu et celle de l'âme humaine, cette dernière se rattachant étroitement à la théorie de la connaissance. On entend quelquefois parler de Voltaire comme d'un athée : ceux qui parlent ainsi d'une façon vague et générale prouvent seulement qu'ils n'ont jamais lu Voltaire et ne le connaissent que par ouï-dire. D'autres prétendent qu'il a bien enseigné le théisme, mais que pour sa part il n'a pas cru en Dieu, et parmi ceux qui soutiennent cette thèse, il en est qui sont très familiers avec les écrits de Voltaire. Ce qui a donné lieu à ce soupçon, c'est la manière même dont Voltaire cherche à prouver l'existence de Dieu. Il emploie deux preuves, et l'une des deux est de telle nature qu'elle rend aussi l'autre suspecte. La preuve dont il s'agit est en effet tout utilitaire, elle consiste à dire que la croyance en un Dieu est indispensable à la stabilité de la société humaine. « Ce système sublime, » dit Voltaire dans une pièce adressée *à l'Auteur du nouveau livre des trois imposteurs* :

> Ce système sublime à l'homme est nécessaire ;
> C'est le sacré lien de la société,
> Le premier fondement de la sainte équité,
> Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
> Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
> Pouvaient cesser jamais de le manifester,
> Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Bayle avait dit que l'athéisme ne suppose pas nécessairement l'immoralité, qu'un Etat tout composé d'athées pourrait parfaitement subsister. Voltaire concède cela pour une société composée uniquement de philosophes ; mais la masse, pense-t-il, a

besoin de freins solides, et si Bayle avait eu seulement cinq ou six cents paysans à gouverner, il n'aurait pas tardé longtemps à leur prêcher un Dieu qui punit et récompense. Et ce n'est pas seulement à l'égard des paysans, c'est aussi à l'égard des princes et des souverains que, selon Voltaire, il serait dangereux de supprimer la pensée d'un Dieu devant lequel ils sont responsables. Il se croit assuré de la victoire en posant cette seule question : Si vous aviez prêté de l'argent, dites-le sans détour, seriez-vous bien aise que votre débiteur, votre notaire, votre avocat et votre juge fussent tous athées?

Mais toi, raisonneur faux, dont la triste imprudence
Dans le chemin du vice ose les rassurer,
De tes beaux arguments quel fruit peux-tu tirer?
Tes enfants à ta voix seront-ils plus dociles?
Tes amis, au besoin, plus sûrs et plus utiles?
Ta femme, plus honnête? et ton nouveau fermier,
Pour ne pas croire en Dieu, va-t-il mieux te payer?

A en juger par ce raisonnement, il semblerait en effet que le théisme n'eût été pour Voltaire qu'une doctrine exotérique, qu'il jugeait nécessaire à la grossièreté des masses, tandis que lui-même et les autres adeptes de la philosophie n'en auraient pas besoin. Cette apparence est trompeuse : Voltaire ne croyait pas pouvoir se passer pour lui-même de la croyance en un Dieu. Et cela même en théorie. Il estimait très sincèrement qu'en rejetant la superstition, nous ne devons pas rejeter la foi, et que l'indépendance à l'égard des prêtres n'entraîne pas nécessairement la négation d'un Dieu. « Reconnaissons ce Dieu, » dit-il dans la pièce déjà citée :

Reconnaissons ce Dieu, quoique très mal servi;
De lézards et de rats mon logis est rempli,
Mais l'architecte existe, et quiconque le nie
Sous le manteau du sage est atteint de manie.

L'argument cosmologique et surtout l'argument physico-théologique pour l'existence de Dieu étaient regardés par Voltaire comme irréfutables. Quelque chose existe — donc quelque chose existe de toute éternité : autrement il faudrait que quelque chose fût sorti de rien, ce qui est inadmissible. Toute

œuvre qui nous montre des fins et des moyens calculés pour atteindre ces fins — et l'univers est certes une œuvre de ce genre — annonce un artisan. Le mouvement des astres, celui de notre petite terre autour du soleil, tout s'opère en vertu des lois de la mathématique la plus profonde. Ou bien les astres sont de grands géomètres, ou bien c'est l'éternel géomètre — comme Platon a si heureusement nommé Dieu — qui leur a tracé leur route. Tous les corps vivants sont composés de leviers, de poulies qui agissent suivant les lois de la mécanique, — de liqueurs que les lois de l'hydrostatique font perpétuellement circuler; les êtres vivants ne se sont pas donné à eux-mêmes cette organisation qui reste inconnue au plus grand nombre d'entre eux: il faut donc bien qu'il existe un artiste éternel. Des êtres intelligents ne peuvent avoir été formés par un être brut, aveugle, insensible: l'intelligence de Newton venait donc d'une autre intelligence. — Cette téléologie est essentielle chez Voltaire, comme le prouve un dialogue entre la nature et un philosophe dans le *Dictionnaire philosophique*. Le philosophe demande à la nature d'où vient que, si grossière et informe dans les mers et dans les montagnes, elle soit si artiste dans les plantes et dans les animaux. « Mon pauvre enfant, lui répond-elle, veux-tu que je te dise la vérité? On m'a donné un nom qui ne me convient pas. On m'appelle nature et je suis pourtant tout art. » Voltaire reproduit la même pensée dans divers écrits et n'est pas médiocrement fier de lui avoir donné le premier une expression précise. La formule qu'il emploie a en effet un mérite incontestable: elle rend sensible le cercle vicieux dans lequel tourne toute cette démonstration, elle dévoile le procédé du prestidigitateur mettant lui-même dans le sac ce qu'il doit en tirer aussitôt après. La question est celle-ci: La nature est-elle un être qui se crée lui-même ou un être qui est créé? Elle est créée, car elle est tout art, répond Voltaire. Mais cela revient à dire: Elle est créée, parce que je me la représente comme créée. Car, en parlant d'une œuvre d'art, il est bien clair que vous parlez déjà d'un artiste; par le fait même que vous concevez la nature comme art, vous avez déjà décidé la question. On le voit: la

base du théisme de Voltaire, c'est son dualisme: il sépare la force de la matière. Et cela se comprend: si la matière est morte, si elle est par elle-même sans force et sans vie, elle a besoin d'un être en dehors d'elle qui lui communique le mouvement, l'ordre et une destination spéciale; si elle n'a pas en elle de principe formateur, il faudra bien que la forme lui soit communiquée du dehors. Mais d'où savez-vous donc qu'elle n'a pas de principe formateur en elle-même? Nous apparaît-elle donc jamais dans la réalité dépouillée de forme? Le fait est qu'elle ne nous apparaît sans forme nulle part: c'est notre pensée seule, ou plutôt notre préjugé, qui en extrait la vie pour la lui restituer ensuite par l'entremise d'un Dieu.

Mais ce dualisme une fois établi, Voltaire sait le formuler aussi philosophiquement que possible. Il ne se montre pas opposé à l'idée d'une matière éternelle, mais il veut que l'action divine sur cette matière, la création, soit éternelle aussi. De même que les rayons du soleil sont aussi anciens que le soleil lui même, ainsi l'éternel architecte a dû toujours bâtir. L'essence de Dieu est d'agir, donc il a toujours agi, donc le monde est une émanation éternelle de Dieu, donc quiconque admet un Dieu doit admettre le monde éternel. Et de même que Dieu a toujours créé, il a aussi créé tout ce qu'il pouvait créer. Dire qu'il aurait pu créer encore autre chose, c'est faire de lui une cause sans effet. Prétendre que Dieu a choisi ce monde entre tous les mondes possibles revient, si l'on s'entend bien, à dire que Dieu l'a choisi entre les mondes impossibles: en d'autres termes qu'il n'a pas choisi du tout. Mais alors, dit-on, Dieu ne serait pas libre? Voltaire n'admet pas cette objection. « Etre libre, dit-il, c'est pouvoir. Dieu a pu et il a fait. Je ne conçois pas d'autre liberté. » On remarquera combien Voltaire se rapproche ici de Spinoza. Dieu est pour lui « l'être suprême, éternel, intelligent, de qui émanent à chaque instant tous les êtres et tous les modes de l'être dans l'espace. » Malebranche prétendait que nous voyons tout en Dieu: Voltaire aimerait mieux dire que Dieu voit et fait tout en nous. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, des émanations ne sont pas des parties. Chez Spinoza, dit-il, Dieu est l'universalité des choses; nous disons, nous,

que l'universalité des choses émane de lui. » Ce qui le sépare essentiellement de Spinoza, c'est la notion de finalité que Spinoza exclut de sa conception de la nature, tandis que Voltaire fonde sur elle toute sa philosophie. Tous les essais qui se produisent pour expliquer l'univers en mettant de côté des fins assignées à la nature par un être en dehors d'elle et en faisant appel à des principes internes de vie et de développement, tous ces essais provoquent chez Voltaire une opposition décidée et même passionnée. La tentative de l'anglais Needham pour prouver une *generatio æquivoca*, la théorie du français de Maillet d'une métamorphose ascendante des espèces animales, furent attaquées par Voltaire longtemps avant que le *Système de la Nature* en eût tiré des conséquences menaçantes pour son dualisme: il poursuivit de son infatigable raillerie ces mêmes essais que Reimarus en Allemagne avait combattus avec un sérieux infatigable. Tous deux comprenaient à merveille quels étaient les intérêts en jeu dans la question. Chose étrange! tandis que notre Goethe n'aurait pu ressentir de joie plus vive que celle de vivre assez longtemps pour être témoin des travaux de Darwin, l'apparition des précurseurs encore passablement fantaisistes de Lamarck et de Darwin suffisait à troubler, à inquiéter Voltaire.

Nous avons ainsi, d'après Voltaire, une intelligence créatrice qui est de toute éternité, — car sans cela il faudrait que quelque chose fût sorti de rien, — et qui est dans tout ce qui existe. Mais est-elle aussi dans ce qui n'existe pas? Ou bien n'y a-t-il rien au delà du monde? En d'autres termes, le monde est-il infini? « Newton, répond Voltaire, a démontré le vide; or s'il y a du vide dans la nature, le vide peut donc être hors de la nature. Quelle nécessité que les êtres s'étendent à l'infini? que serait-ce que l'infini en étendue? Il ne peut exister non plus qu'en nombre. Point de nombre, point d'extension à laquelle je ne puisse ajouter. » Ainsi surgit cette curieuse inconséquence que Voltaire se figure le monde infini dans le temps, mais non dans l'espace. Mais si le monde n'est pas infini, quel droit avons-nous donc de concevoir Dieu comme infini, Dieu dont le monde seul nous révèle l'existence et les attributs? Chaque être est

limité par les conditions de sa nature, l'Etre suprême comme tous les autres. Il est la puissance suprême, mais il n'est pas la puissance sans limites. Il n'a donc pu créer le monde que sous les conditions par lesquelles le monde existe. Voilà le résumé de la théodicée de Voltaire. Comme nous l'avons vu en étudiant ses romans et son poëme du ***Désastre de Lisbonne***, il a un sentiment très vif du mal dans le monde. Ceux qui crient que ***tout est bien*** sont, dit-il, des charlatans. Le mal existe, et il est absurde de le nier. La terre n'est qu'un vaste champ de meurtres et de destruction. L'homme en particulier est un être très misérable « qui a quelques heures de relâche, quelques minutes de satisfaction, et une longue suite de jours de douleur dans sa courte vie. » Mais, d'après Voltaire, c'est un rocher inébranlable que ce mot d'Epicure : Ou bien Dieu n'a pas pu empêcher le mal, ou bien il ne l'a pas voulu. Voltaire se décide pour la première de ces alternatives. Le seul moyen de justifier Dieu en présence du mal, c'est, pense-t-il, d'avouer que sa puissance n'a pas suffi pour l'empêcher. « J'aime mieux, dit-il, adorer un Dieu limité qu'un Dieu méchant. Je demeurerai toujours un peu embarrassé sur l'origine du mal, mais je supposerai que le bon Oromase qui a tout fait n'a pu faire mieux. » Parfois Voltaire pousse la hardiesse jusqu'à dire qu'il était tout aussi impossible à Dieu de faire le monde exempt de mal que de faire que les trois angles d'un triangle ne soient pas égaux à deux droits. Et, en effet, comment faire un corps composé, comme est le corps de l'homme et aussi celui de l'animal, qui fût en même temps indissoluble, et comment faire un corps sujet à la dissolution et qui fût en même temps exempt de douleur? Et pour ce qui est du mal moral, comment faire de l'homme un être individuel, vivant et agissant, sans lui donner aussi l'amour de soi, qui nécessairement parfois l'égare, et des passions qui l'entraînent dans les luttes et dans les guerres ? — A la vérité, cette supposition d'une limite en Dieu ne satisfaisait pas entièrement Voltaire. « Il me semble clair, dit-il une fois, qu'une intelligence agit dans la nature, et à voir les imperfections et les maux dans la nature, il me semble que cette intelligence est limitée; mais la mienne est si étonnamment bornée

qu'elle craint toujours de ne pas savoir ce qu'elle dit. » Dans un dialogue philosophique, à cette question posée par un des interlocuteurs : Etes-vous bien sûr de votre système? l'interprète de la pensée de Voltaire répond : « Moi, je ne suis sûr de rien. Je crois qu'il y a un être intelligent, une puissance formatrice, un Dieu. Je tâtonne dans l'obscurité sur tout le reste. J'affirme une idée aujourd'hui, j'en doute demain : après-demain je la nie, et je puis me tromper tous les jours. Tous les philosophes de bonne foi que j'ai vus m'ont avoué, quand ils étaient un peu en pointe de vin, que le grand être ne leur a pas donné une portion d'évidence plus forte que la mienne. »

Nous avons vu Voltaire conclure de l'existence et de l'économie du monde qu'il doit avoir été créé par un être d'une puissance et d'une sageses supérieures; mais il ne suit pas encore de là que ce monde soit gouverné par son Créateur, et que celui-ci distribue aux hommes la récompense et le châtiment, suivant leur bonne ou leur mauvaise conduite. Et c'est pourtant là le point essentiel. Le Dieu qu'il faudrait inventer, s'il n'existait pas, c'est précisément le Dieu rémunérateur et vengeur. Il ne s'agit pas tant ici, dit Voltaire, d'une question métaphysique que de cette question pratique : Est-il plus avantageux pour notre bien commun, à nous autres pauvres êtres pensants, d'admettre un Dieu rémunérateur et punisseur qui nous sert à la fois de frein et de consolation, ou de rejeter cette idée, de nous abandonner à notre misère sans consolation et sans frein à nos vices? « Toute la nature, écrit Voltaire dans les *Fragments pour l'instruction d'un prince royal*, toute la nature vous a démontré l'existence du Dieu suprême ; c'est à votre cœur à sentir l'existence du Dieu juste. Comment pourriez-vous être juste si Dieu ne l'était pas? et comment pourrait-il l'être s'il ne savait ni punir ni récompenser? » — « Nulle société, « lisons-nous dans les *Axiomes* à la fin du traité : *Dieu et les hommes*, « nulle société ne peut subsister sans justice. Annonçons donc un Dieu juste. Si la loi de l'Etat punit les crimes connus, annonçons donc un Dieu qui punira les crimes inconnus. Qu'un philosophe soit spinosiste s'il veut, mais que l'homme d'état soit théiste. Vous ne savez pas ce que c'est que

Dieu, comment il punira, comment il récompensera ; mais vous savez qu'il doit être la souveraine raison, la souveraine équité : c'en est assez. Nul mortel n'est en droit de vous contredire, puisque vous dites une chose probable et nécessaire au genre humain. » Voltaire n'est pas allé au delà dans le roman qu'il écrivit expressément en 1769 contre l'athéisme et ses conséquences immorales, l'*Histoire de Jenni*. Personne ne pourra prouver, telle est la morale de ce roman, qu'il est impossible à Dieu de punir le mal, c'est-à-dire d'ordonner le monde de telle sorte que le mal soit puni ; en conséquence, le meilleur parti qu'il y ait à prendre en tout cas pour l'homme, c'est d'être honnête. On le voit : le théisme de Voltaire, considéré dans son application pratique, c'est-à-dire dans sa partie la plus importante, ne s'appuie en définitive que sur l'argument d'utilité. Or cet appui est si précaire, si caduc, qu'on ne comprendrait pas que Voltaire fût resté théiste, s'il n'avait pas eu dans sa théorie un appui plus ferme, à savoir la preuve physico-théologique ou le dualisme de Dieu et du monde. Il devait rester théiste aussi longtemps qu'il était dualiste, c'est-à-dire qu'il ne voyait pas que l'explication du monde ne doit pas être cherchée hors du monde : or c'est là une vue à laquelle il n'arriva jamais. Et puisqu'il avait besoin d'un Dieu comme architecte de l'univers, il était tout simple que ce Dieu remplît en même temps les fonctions de rémunérateur et de maître des destinées.

Comme Voltaire, notre Reimarus était dualiste dans sa notion de Dieu et du monde ; mais il l'était aussi dans sa notion de l'âme et du corps. Et l'une de ces questions paraît, en effet, tenir étroitement à l'autre. Si, pour expliquer la finalité dans le monde, on croit avoir besoin d'un Dieu distinct du monde, on sera conduit à supposer, pour expliquer la pensée et la volonté dans l'homme, une âme distincte du corps. Mais ici Voltaire nous surprend par une singulière inconséquence. Reimarus, disciple de Wolf, regardait l'âme et le corps comme deux substances distinctes : Voltaire, disciple de Locke, n'admettait pas plus l'existence d'une substance particulière nommée l'âme que les idées innées de Descartes. Ce n'est pas

qu'avec les matérialistes il accordât au corps la faculté de penser; il s'en tenait à l'opinion de Locke : Nous ne pouvons pas prétendre qu'il ait été impossible au Tout-Puissant de communiquer à une particule de matière, au cerveau humain, la faculté de penser. Ainsi le théisme dans sa formule la plus rigide, ainsi une théorie profondément dualiste devait, chose étrange, servir à réfuter une autre théorie non moins essentiellemen, dualiste. Dieu produit en nous la pensée et le mouvementt mais il les produit par l'intermédiaire de nos organes merveilleusement disposés à cet effet, sans qu'il soit besoin d'un être particulier appelé âme, qui aurait son siége dans notre corps. Les animaux ont, comme nous, le sentiment, l'intelligence, la mémoire, la volonté et le mouvement, et pourtant personne ne songe à leur attribuer une âme immatérielle : pourquoi en aurions-nous besoin nous-mêmes pour expliquer la supériorité peu considérable des facultés humaines? La faculté de penser, dit quelque part Voltaire, nous paraît chose merveilleuse ; mais la faculté de sentir n'est pas moins étonnante. Une force divine se manifeste dans les sensations du moindre insecte comme dans le cerveau d'un Newton. Mais ces sensations ne sont que des effets plus relevés des mêmes lois mécaniques que Dieu a assignées à la nature entière. On objecte qu'on ne saurait s'expliquer comment l'être étendu peut être capable de sensation et de pensée. Mais on ne le comprend pas davantage, répond Voltaire, pour un être inétendu. La matière et l'esprit ne sont après tout que des mots ; nous n'avons pas une idée plus claire de l'un que de l'autre. Aussi ne pouvons-nous pas dire *a priori* de quoi l'un ou l'autre est capable ou incapable : refuser au corps la faculté de penser est aussi téméraire que de la refuser à l'âme. Et d'ailleurs, qu'est-ce donc que l'âme ? Un pur être de raison, comme la mémoire, la volonté, le langage, etc., toutes choses qui n'existent pas réellement : c'est toujours l'homme qui se souvient, qui veut, qui parle, etc. L'âme qu'on se représente comme un être existant par lui-même, n'est en réalité qu'un attribut qui nous a été octroyé par l'Etre suprême : c'est une faculté qu'on a prise pour une substance. Au fond, cette vue s'accorde avec notre expérience

intime, lorsque le préjugé ne l'a pas faussée. La différence est si grande, il est vrai, entre la digestion et la pensée, qu'on peut bien être tenté de rapporter ces deux phénomènes à deux substances différentes. Mais si je ne puis penser à moins de me nourrir et de digérer, si l'un de ces phénomènes est la condition de l'autre, pourquoi l'être qui digère ne serait-il pas le même que l'être qui pense? « En cherchant toujours, dit Voltaire, à me prouver que nous sommes deux, j'ai senti que je suis un seul. »

A merveille ; mais tout ceci a des conséquences très sérieuses. Ces conséquences, Voltaire les avait bien prévues et s'en était rendu compte en toute précision. Dans le traité de métaphysique écrit pour la marquise du Châtelet, ouvrage qui n'était pas destiné à la publicité, il dit ouvertement :.... « La raison m'a appris que toutes les idées des hommes leur viennent par les sens, et j'avoue que je ne peux m'empêcher de rire, lorsqu'on me dit que les hommes auront encore des idées lorsqu'ils n'auront plus de sens.... J'aimerais autant dire qu'un homme boit et mange après sa mort, que de dire qu'il lui reste des idées après sa mort. Je sais bien que Dieu ayant attaché à une partie du cerveau la faculté d'avoir des idées, il peut conserver cette petite partie du cerveau avec sa faculté ; car de conserver cette faculté sans a partie, cela est aussi impossible que de conserver le rire d'un homme ou le chant d'un oiseau après la mort de l'oiseau et de l'homme. Dieu peut aussi avoir donné aux hommes et aux animaux une âme simple, immatérielle, et la conserver indépendamment de leur corps. Cela lui est aussi possible que de donner aux hommes deux nez et quatre mains, des ailes et des griffes ; mais pour croire qu'il a fait en effet toutes ces choses possibles, il me semble qu'il faut les voir. Ne voyant donc point que l'entendement, la sensation de l'homme soit une chose immortelle, qui me prouvera qu'elle l'est? Quoi ! moi qui ne sais point quelle est la nature de cette chose, j'affirmerai qu'elle est éternelle ! moi qui sais que l'homme n'était pas hier, j'affirmerai qu'il y a dans cet homme une partie éternelle par sa nature ! et tandis que je refuserai l'immortalité à ce qui anime ce chien, ce perroquet, cette grive,

je l'accorderai à l'homme par la raison que l'homme le désire! Il serait bien doux en effet de survivre à soi-même, de conserver éternellement la plus excellente partie de son être dans la destruction de l'autre, de vivre à jamais avec ses amis, etc. Cette chimère serait consolante dans des misères réelles..... Je n'assure point, encore une fois, que j'aie des démonstrations contre l'immortalité de l'âme; je dis seulement que toutes les vraisemblances sont contre elle. »

Telle fut de bonne heure la conviction parfaitement raisonnée de Voltaire, à laquelle il est au fond toujours resté fidèle, non sans en avoir été à certains moments inquiété. Il en éprouvait quelque embarras non-seulement devant le public, mais aussi parfois en lui-même. On se souvient de l'importance qu'il attachait, pour le maintien de la société humaine, à la croyance en un Dieu rémunérateur. Mais, d'après l'opinion commune, les voies de cette rémunération divine conduisent toutes à une vie future. Il pouvait sans doute se borner à affirmer le fait de cette rémunération et se retrancher sur son ignorance des moyens : mais, pouvait-on lui dire, quand donc cette rémunération s'exercera-t-elle? Comme il n'affirmait pas que la justice divine se réalisât complétement dans cette vie, on pouvait lui demander quand elle se réaliserait, si la vie future est incertaine. Et quelle édification n'avait pas produite récemment J.-J. Rousseau, dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard*, en maintenant, à côté de mainte hérésie, d'une part la croyance en Dieu, de l'autre la foi à l'immortalité! On dit que Dieu ne nous doit rien. « Non, répond Rousseau, il nous doit tout ce qu'il nous promet. Or il a gravé dans le cœur de chacun de nous : Sois juste, et tu seras heureux. » Mais si nous regardons autour de nous sur la terre, nous voyons que le méchant triomphe et que le juste est opprimé. « Cela seul me suffit, dit Rousseau, pour me prouver que l'âme est immatérielle et immortelle. » Rousseau fait très bien d'introduire dans sa preuve l'immatérialité de l'âme; il a parfaitement raison de dire que toutes les difficultés tombent dès qu'on admet deux substances dans l'homme. Mais c'est précisément ce que Voltaire, pour de fort bons motifs, avait refusé d'admettre : aussi était-il placé

sur un terrain beaucoup moins solide. Il aurait eu tant de plaisir à édifier à son tour ! Et cela non-seulement par vanité, mais aussi par amour du bien public. Aussi, piqué d'émulation par le *Vicaire* de Rousseau, écrivit-il, vers 1765-1770, une suite d'homélies où il exposait ses opinions en les faisant paraître aussi innocentes que possible. Après avoir montré l'impuissance des autres systèmes à justifier Dieu de la présence du mal dans le monde : « Quel parti nous reste-t-il à prendre ? s'écrie-t-il dans la première de ces homélies. N'est-ce pas celui que tous les sages de l'antiquité embrassèrent, dans les Indes, dans la Chaldée, dans l'Egypte, dans la Grèce, dans Rome ? Celui de croire que Dieu nous fera passer de cette malheureuse vie à une meilleure.... » Remarquons ici qu'outre l'intention édifiante il y avait, dans ce retour de Voltaire à l'idée de l'immortalité, une malice bien voltairienne. L'absence de la doctrine de la vie future dans l'Ancien Testament avait été pour Morgan, en Angleterre, et plus tard pour Reimarus, en Allemagne, un argument décisif contre l'origine divine de la religion judaïque. Quant à Voltaire, toute occasion de rabaisser le judaïsme et l'Ancien Testament lui était précieuse. Or, dans le cas dont il s'agit, il devait se placer sur le terrain de la foi à la vie future, et jeter de là un regard de mépris sur la misérable horde barbare qui, seule au milieu de voisins plus policés, était restée stupidement étrangère à cette doctrine. Non ! nous devons nous placer ici au point de vue des nations les plus sages de l'antiquité, et cela d'autant plus volontiers que leur croyance est de la plus haute utilité pour le genre humain.

Peut-être bien ; mais d'abord cette croyance est-elle admissible au point de vue où est placé Voltaire ? Que cette vie future soit possible, il ne l'a pas absolument nié dans le *Traité de métaphysique ;* mais il a déclaré en même temps que toutes les vraisemblances étaient contre elle. Maintenant, dans sa première homélie : « On peut, déclare-t-il, sans vouloir tromper les hommes, dire que nous avons autant de raison de croire que de nier l'immortalité de l'être qui pense. » Dans les arguments en faveur de cette croyance, il comprend naturellement son utilité : mais l'utilité d'une idée ne prouve rien quand il s'agit

de savoir si elle est vraie. Ici, Voltaire se réfugie dans l'asile de l'ignorance : « Nous ignorons ce qui pense en nous, et par conséquent nous ne pouvons savoir si cet être inconnu ne survivra pas à notre corps ; il se peut physiquement qu'il y ait en nous une monade indestructible, une flamme cachée, une particule du feu divin qui subsiste éternellement sous des apparences diverses. » Ou encore, comme il le fait dire dans un dialogue à un philosophe chinois parlant à son élève : « Vous savez qu'une pensée n'est point matière, vous savez qu'elle n'a nul rapport avec la matière : pourquoi donc vous serait-il si difficile de croire que Dieu a mis dans vous un principe divin qui, ne pouvant être dissous, ne peut être sujet à la mort ? Oseriez-vous dire qu'il est impossible que vous ayez une âme? Non sans doute : et si cela est possible, n'est-il pas très vraisemblable que vous en ayez une ? Pourriez-vous rejeter un système si beau et si nécessaire au genre humain ? » Toujours cet argument fragile de l'utilité, vain prétexte qui conduit notre philosophe à ruiner les fondements de son système, à mettre à néant ses belles dissertations contre la spiritualité de l'âme, contre la dualité des substances en l'homme. Et ce but d'utilité, il ne l'atteint pas même par une si pitoyable argumentation : si l'on ne sait pas trouver de meilleures preuves pour l'immortalité, mieux vaudrait la nier.

Et en effet il est arrivé à la négation, quand il a su laisser de côté les considérations utilitaires. Dans le Dialogue : *Sophronime et Adelos*, le premier, qui est incontestablement l'interprête de la pensée de Voltaire, dit : « J'ai craint longtemps comme vous ces conséquences dangereuses, et c'est ce qui m'a empêché d'enseigner mes principes ouvertement dans mes écoles : mais je crois qu'on peut aisément se tirer de ce labyrinthe... Il ne faut pas accuser Dieu d'injustice parce que les enfers des Egyptiens, d'Orphée et d'Homère n'existent pas, et que les trois gueules de Cerbère, la roue d'Ixion, le vautour de Prométhée sont des chimères absurdes.... Il y a certes une punition plus vraie, plus inévitable en ce monde pour les scélérats. Et quelle est-elle ? C'est le remords, qui ne manque jamais, et la vengeance humaine, laquelle manque rarement. J'ai connu

des hommes bien méchants, bien atroces ; je n'en ai jamais vu un seul heureux. Je ne ferai pas ici la longue énumération de leurs peines, de leurs horribles ressouvenirs, de leurs terreurs continuelles, de la défiance où ils étaient de leurs domestiques, de leurs femmes, de leurs enfants. Cicéron avait bien raison de dire : Ce sont là les vrais Cerbères, les vraies Furies, leurs fouets et leurs flambeaux. Si le crime est ainsi puni, la vertu est récompensée, non par des Champs Elysées où le corps se promène insipidement quand il n'est plus, mais pendant sa vie, par le sentiment intérieur d'avoir fait son devoir, par la paix du cœur, par l'applaudissement des peuples, l'amitié des gens de bien. C'est l'opinion de Cicéron, c'est celle de Caton, de Marc-Aurèle, d'Epictète : c'est la mienne. Ce n'est pas que ces hommes prétendent que la vertu rende parfaitement heureux. Cicéron avoue qu'un tel bonheur ne saurait être toujours pur, parce que rien ne peut l'être sur la terre. Mais remercions le maître de la nature humaine d'avoir mis à côté de la vertu la mesure de félicité dont cette nature est susceptible. »

Voilà qui est vraiment très beau, peut-être trop beau pour Voltaire. Il a jeté ici sur ses épaules le manteau du stoïcien, comme auparavant il avait revêtu la robe du prédicateur. C'était bien à peu près là sa manière de penser, mais ce n'était pas tout à fait sa manière de sentir. Celle-ci, nous la trouverons bien plutôt dans un écrit de nature confidentielle qui appartient à la dernière période de sa vie, comme le *Traité de métaphysique* à la première. En 1772, il écrivait à une dame aveugle, qui n'était qu'à demi son amie, mais qui avait infiniment d'esprit, à la marquise du Deffand : « J'ai connu un homme qui était très fermement persuadé qu'après la mort d'une abeille, son bourdonnement ne subsistait plus. Il croyait, avec Epicure et Lucrèce, que rien n'était plus ridicule que de supposer un être inétendu, gouvernant un être étendu et le gouvernant très mal. Il ajoutait qu'il était très impertinent de joindre le mortel à l'immortel. Il disait que nos sensations sont aussi difficiles à concevoir que nos pensées ; qu'il n'est pas plus difficile à la nature ou à l'auteur de la nature, de donner des idées à un animal à deux pieds, appelé homme, que du sentiment à un ver

de terre. Il disait que la nature a tellement arrangé les choses que nous pensons par la tête, comme nous marchons par les pieds. Il nous comparait à un instrument de musique, qui ne rend plus de son quand il est brisé. Il prétendait qu'il est de la dernière évidence que l'homme est comme tous les autres animaux et tous les végétaux, et peut-être comme toutes les autres choses de l'univers, fait pour être et pour n'être plus. Son opinion était que cette idée console de tous les chagrins de la vie, parce que tous ces prétendus chagrins ont été inévitables : aussi cet homme, parvenu à l'âge de Démocrite, riait de tout comme lui. » C'est bien là Voltaire au vrai et sans déguisement, c'est bien là le mélange de pessimisme, de scepticisme et d'ironie qui caractérise son esprit et sa pensée.

Après avoir ainsi exposé et critiqué les vues de Voltaire sur Dieu et sur l'homme, M. Strauss examine sa théorie de la liberté humaine. Il passe ensuite à l'examen de la polémique de Voltaire contre le christianisme. Le morceau que nous avons traduit suffira, nous le pensons, à donner une idée de la manière de M. Strauss dans son dernier livre.

CH. RITTER.

LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ

PAR

A PICHLER[1].

SECONDE PARTIE.

Des deux volumes qui forment l'ouvrage de M. Pichler, le premier nous a présenté les grandes lignes de la théologie de Leibniz. Le second se rapporte essentiellement à sa position comme théologien de transaction entre le catholicisme et le protestantisme. Sans faire de réserve pour un article sur l'eschatologie, qui rentre de fait dans les sujets de controverse confessionnelle, on peut considérer cette deuxième partie comme un ouvrage spécial sur l'église d'après Leibniz.

L'église en général, ses rapports avec l'état, son autorité dogmatique, les sacrements, le culte chrétien, l'eschatologie, les tentatives iréniques de Leibniz, tels sont les articles du programme dont nous avons à esquisser le développement.

I. L'église en général.

§ 1. *La véritable église de Christ.*

Toute définition de l'église dépend du courant de pensées que suit le théologien qui la donne. Elle variera pour lui selon

[1] *Die Theologie des Leibniz*, u. s. w., von Dr A. Pichler, Oberbibliothekar der ö. k. B. in St.-Petersburg und corresp. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München. Zweiter Theil. 1 vol in-8°, de XXII et 539 pages.

qu'il se rattachera à l'une ou à l'autre des deux tendances suivantes : 1° La tendance théocratique, juridique, gouvernementale, qui voit avant tout dans l'église une institution sociale rentrant, malgré son caractère religieux, dans le domaine général de la politique ; 2° la tendance spiritualiste, qui respecte avant tout dans l'église un royaume confinant au monde invisible, la société des âmes soumises librement à l'empire de Jésus-Christ, le royaume de Dieu. Ces deux tendances ne s'excluent pas toujours d'une manière rigoureuse. Quoique la première mérite de nos jours un jugement sévère et définitif, son règne dans le passé a eu sa raison d'être à un point de vue historique et pédagogique. La seconde de ces tendances eut des représentants bien avant la réformation. On put espérer, un moment, qu'elle prévaudrait. Au lieu de cela, l'on vit se produire contre elle une réaction persévérante et violente qui dure encore et qui sévissait très particulièrement au XVIIe siècle.

Appelé par les circonstances et conduit par un impérieux besoin de vérité à se poser les questions confessionnelles d'une manière aussi indépendante que possible, Leibniz prit une attitude que nous ne pouvons bien comprendre qu'en nous demandant préalablement à laquelle de ces deux tendances il se rattachait.

Un savant biographe, M. Guhrauer, l'a regardé comme dominé par des arrière-pensées théocratiques. Cette assertion serait incontestable si nous nous en tenions à certains documents où se trouvent des assimilations de la crudité la plus bizarre entre le domaine ecclésiastique dans ses régions les plus spirituelles et le domaine juridique dans son matérialisme autoritaire. Mais, sans nous donner la peine de prévenir une interprétation trop sévère, et abandonnant une question de détail, nous devons distinguer deux grandes époques dans la vie intellectuelle de Leibniz. Jusqu'à l'âge de quarante ans, reconnaît-il lui-même, l'idée de la liberté morale, dont il fut plus tard un fervent apôtre, l'avait trop peu frappé. Les mathématiques et la jurisprudence lui montraient partout la nécessité et l'autorité. Or c'est précisément pendant cette première

époque qu'il pencha le plus visiblement du côté des idées théocratiques, tout en repoussant les prétentions du despotisme ultramontain. Le système hiérarchique lui plaisait plus que le territorialisme protestant, il lui paraissait sanctionné par une tradition remontant jusqu'à cette Rome impériale où l'on cherchait l'origine de tant de droits. Le catholicisme était pour lui la religion établie. En maintes occasions, il prenait en main sa cause. Nous en avons pour preuve très particulière deux écrits que nul ne serait tenté d'attribuer à une plume protestante, s'il allait en chercher l'auteur : l'*Ucolovius lithuanus* (1669, mémoire destiné à conseiller systématiquement aux Polonais de prendre un roi catholique); — et le *Cæsarinus Furstenerius*, étude sur les droits des ambassades, dans laquelle les questions d'empire et de papauté sont traitées au point de vue du moyen-âge. M. Pichler ne voit dans les passages les plus accentués de ces documents que des arguments de jurisconsulte, et ne croit pas le théologien compromis par ces concessions à une église qui ne fut jamais la sienne.

La tendance théocratique de Leibniz ne laissait pas de présenter ses inconséquences, ou plutôt elle trouvait un correctif et un contrepoids dans une application, alors très nouvelle, de son principe matériel. Le point de vue politique et social du philosophe comportait un latitudinarisme très prononcé sur la question des bases dogmatiques de l'église. Quoiqu'il crût hautement à la révélation, il n'en faisait pas un schibboleth pour les ressortissants de ce vaste établissement religieux. S'il se rapprochait de la discipline romaniste, c'était par ses théories très légitimistes sur la hiérarchie sacerdotale et la succession apostolique. De là ce mélange de traditionalisme autoritaire et de tolérance extrême qui se trouve jusques dans certains passages de son *Systema*.

Sans nous révéler à quelque moment précis de la vie de Leibniz un mouvement de volte-face dans sa pensée, M. Pichler nous le représente à une époque assez avancée de sa carrière comme placé sur un tout autre terrain, voyant dans l'église le corps mystique de Christ et acceptant, quoique avec réserve, les principes de Luther sur le sacerdoce universel.

Leibniz a laissé un manuscrit intitulé : *Apologie de la vérité catholique*. Ce titre et le contenu du document peuvent fournir des armes à ceux des protestants qui seraient tentés de le regarder comme un faux frère, et à ceux des catholiques qui se plaisent à le revendiquer pour eux. Cet écrit est plus catholique que le *Systema*. Néanmoins la doctrine que l'on y retrouve en dernière analyse n'est pas plus papiste et jésuite que le protestantisme de Calixte ou de Spener. Elle n'empêchait pas Leibniz de juger sévèrement l'immobilité romaine et de regarder les canons de Trente comme dépourvus de tout caractère œcuménique.

La catholicité, dans son sens étymologique, était pour lui une condition et un caractère de la véritable église. Mais il n'identifiait nullement la catholicité et le romanisme, la hiérarchie et l'infaillibilité dogmatique, l'église et la papauté. La formule : « Je suis catholique, mais non romain » n'était pas pour lui un bon mot, mais une affirmation religieuse et savante.

A ce point de vue, il n'aimait pas les schismes, et déplorait particulièrement celui du seizième siècle ; mais il en rejetait la responsabilité sur le particularisme de Rome, ainsi que le prouvent ces passages d'une lettre remarquable adressée à Mme de Brinon : « Lorsqu'une église particulière, quelque grande et autorisée qu'elle puisse être, rompt l'union avec d'autres églises qui s'élèvent contre des abus, au lieu de profiter de leurs remontrances, c'est elle qui fait le schisme.... C'est dans ces condamnations téméraires que consiste véritablement l'esprit de secte. » Fondé sur ces principes, il ne se bornait pas à blâmer Rome : il regardait la séparation des protestants comme conscіencieuse, légitime et respectable.

On ne peut excommunier, pensait-il, que lorsque l'on est certain que le Christ lui-même excommunie. Or il n'excommunie que les endurcis, et l'on n'est pas endurci pour penser autrement que Rome.

Il distinguait entre l'hérésie formelle, résistance orgueilleuse à la vérité, et l'hérésie matérielle, simple désaccord entre certains esprits et certaines idées admises dans l'église. L'une devait être traitée avec sévérité ; l'autre avec indulgence. L'an-

cien catholicisme lui-même avait regardé le salut comme compatible avec des erreurs très graves, témoin la largeur de quelques Pères qui ne fermaient pas le ciel à tous les païens. Pourquoi le bénéfice de ces idées latitudinaires ne s'étendrait-il pas aux protestants? Rome ne se déjugerait pas en proclamant la possibilité de leur salut. Ses anciens docteurs étaient plus tolérants que les orthodoxes luthériens à l'endroit de l'hérésie matérielle.

On se persuade aisément ce que l'on désire. Pour croire l'union possible, il fallait se représenter le catholicisme comme tolérant. C'était là l'illusion dont se berçait Leibniz. Mais ces compliments furent loin de plaire à tous les catholiques. Ils furent particulièrement repoussés de la manière la plus énergique par Pellisson, et provoquèrent de sa part, en réponse à des idées conciliantes, cette parole qui ne l'était pas : « La plus petite erreur dans la foi peut priver du salut. »

Pellisson, du reste, était conséquent. Il subordonnait la question de la Parole de Dieu à celle de l'église. Ramenant tout au principe autoritaire, il considérait comme un crime de lèse-majesté divine tout désaccord entre l'esprit humain et des enseignements munis du sceau de Rome. Rejeter ce qu'il appelait un article de foi, c'était à ses yeux vouloir détrôner Dieu lui-même.

Leibniz, qui voyait, à son tour, un crime de lèse-majesté divine dans le mépris de l'homme fait à l'image de Dieu, ne fut point embarrassé dans sa réplique. Se plaçant de plus en plus sur le terrain de Pellisson, il estimait d'autre part qu'il n'y avait hérésie avérée que lorsque l'hérétique était suffisamment instruit du caractère canonique et officiel de la doctrine qu'il repoussait. Or quelle érudition ne fallait-il pas pour savoir qu'une doctrine affirmée par un prêtre quelconque était conforme à l'enseignement des conciles? Que si l'on poussait la rigueur jusqu'à imputer à péché mortel toute hérésie inconsciente, combien de milliers de catholiques seraient sous le coup des anathèmes de l'église!

Jusqu'en 1708, les écrits théologiques de Leibniz portent les traces de ces illusions bienveillantes et de l'interprétation lati-

tudinaire qu'il donnait aux enseignements du catholicisme sur les rapports entre la croyance religieuse ici-bas et le salut éternel. Quant à ses idées personnelles sur cette dernière question, nous le voyons toujours proclamer la charité comme la grande condition de la félicité future et regarder les anathèmes contre l'erreur comme contraires à la charité.

Il ne croyait pas que la politique du catholicisme fît preuve d'intelligence en mettant l'accent sur ce qui excluait les protestants. Il souhaitait que, sans renoncer à ses dogmes, Rome prît un autre drapeau que l'exclusisme papiste. Cette manière systématique de laisser dans le vague les limites dogmatiques des deux confessions explique bien des choses dans la vie de Leibniz. Si elle le conduisait d'une part à flétrir l'intolérance ultramontaine, elle lui permettrait d'autre part de se montrer casuiste indulgent en matière d'abjurations médiocrement consciencieuses accomplies au profit de Rome. Un prosélyte faiblement convaincu pouvait, pensait-il, passer au catholicisme s'il partait de la supposition qu'il n'entrait pas dans une église irréformable. C'est dans ce sens qu'il émit son opinion sur l'abjuration de la princesse Elisabeth de Brunswick. Rappelons à sa décharge qu'il avait pris ouvertement et par principe une position de neutralité confessionnelle, et que s'il n'abjurait pas lui-même, c'était l'effet d'un principe de haute indépendance plus encore que d'un scrupule pesant sur sa liberté.

§ 2. *Schisme et hérésie.*

Leibniz tenait à l'*unité* de l'église sans vouloir la réaliser par le despotisme, et à sa *pureté* sans viser à l'obtenir par le rigorisme. Il pensait que le fondement de la discipline religieuse doit être cherché dans ce qui est essentiel au salut, et que l'église serait coupable en provoquant des schismes pour ces questions secondaires.

Rome partait du principe qu'il existe une église normale sur laquelle les autres doivent se modeler sous peine d'excommunication. Leibniz repoussait cette idée. Toutes les églises étaient catholiques à ses yeux ; toutes aussi étaient hérétiques,

car nulle d'elle n'a jamais parfaitement observé ce qui est essentiel, la loi de Christ. Il signalait l'aberration séculaire qui avait fait condamner de préférence les erreurs les moins préjudiciables à la vie chrétienne, ou les plus insignifiantes. Les violences absurdes exercées contre les nestoriens et les monophysites n'avaient servi qu'à préparer les victoires de l'islamisme et à introner l'hypocrisie dans l'église grecque.

Le despotisme religieux avait nui aux progrès extérieurs du christianisme en rebutant des prosélytes. Il faut substituer à son règne celui de la condescendance, si l'on veut gagner le monde à Christ. Leibniz était très attaché à cette idée. C'est pour cela qu'il n'avait pas désapprouvé les ménagements des missionnaires jésuites en Chine. Il ne reculait pas devant cette maxime : *Praestat ad remotos populos christianismum non satis limpidum quam nullum*. La foi en dehors de laquelle il n'y a pas de christianisme, celle qu'il faut implanter chez les infidèles, ce n'est ni le papisme, ni le protestantisme. Epargnons aux nations inconverties le spectacle de nos divisions. Fidèle à ce principe, Leibniz désirait pour les peuples non chrétiens une catéchisation préliminaire et simple, dont il traçait le programme en conseillant à Pierre-le-Grand de faire traduire l'oraison dominicale, le symbole, l'ave, le décalogue, pour les tribus païennes de son empire, *ut omnis lingua laudet dominum*.

Le critère du vrai christianisme, c'est la présence des fruits de l'esprit de Dieu. La manie d'anathématiser n'en est pas un. Les théologiens du XVII[e] siècle dépassaient ici la mesure. Non contents de frapper les anciens hérétiques, ils en créaient de nouveaux par leurs dénominations « avant que les autres fussent vaincus. » Les religieux de Port-Royal et les piétistes protestants n'étaient certes pas des sectaires ; on les constituait comme tels par les noms de jansénistes, chiliastes, etc. On imputait enfin à des théologiens dont on se défiait les hérésies dont ils étaient le plus éloignés, témoin Leibniz lui-même qui se trouva un jour suspect de socinianisme.

Cet esprit d'exclusisme dogmatique avait triomphé dans le catholicisme, au concile de Trente. De là l'antipathie persévérante de Leibniz pour une œuvre qu'il regardait comme un

obstacle permanent à la paix de l'église! « Je ne doute point, écrivait-il en 1700 à Bossuet, que la postérité au moins n'ouvre les yeux là-dessus, et j'ai meilleure opinion de l'église catholique et de l'assistance du Saint-Esprit que de pouvoir croire qu'un concile de si mauvais aloi soit jamais reçu pour œcuménique par l'église universelle. »

Les théologiens ultramontains savaient bien, alors comme aujourd'hui, présenter l'unité complète de croyance comme un idéal et fonder sur ce principe un échafaudage de raisonnements spécieux ; mais Leibniz n'était pas homme à se laisser prendre au piége. La beauté d'un rêve ne lui semblait point entraîner comme conséquence la légitimité de tout ce qui prétend le réaliser. Il s'expliquait à ce sujet par une comparaison tirée de la politique. « Je voudrais bien, disait-il, que l'Allemagne eût un chef unique ; mais je ne conteste pas pour cela les droits respectifs de ses divers souverains. » La légitimité des églises séparées lui paraissait de même subsister dans toute son intégrité, quelque désir qu'il eût de les voir s'unir sur une base commune.

Il rappelait que le vrai principe de l'unité religieuse, c'est la charité. Quand les églises d'orient et d'occident auraient les mêmes formules, si la charité n'y règne pas, le vrai christianisme n'en resterait pas moins réduit à être l'affaire de peu de personnes.

Ce n'était pas qu'il fût indifférent à la vérité. Il voyait dans le caractère dogmatique du christianisme un des éléments capitaux de sa supériorité sur le paganisme. Mais l'abus du dogmatisme lui semblait ramener le fanatisme païen par des voies détournées. On avait fini, disait-il, par faire de l'église de Jésus-Christ un manége où le peuple ne figurait plus que comme monture, et les prêtres seuls comme cavaliers.

L'horreur extrême que Leibniz éprouvait pour toute intolérance ne peut être bien comprise que si nous pensons aux guerres de religion, dont l'ère n'était close que depuis sa naissance. Le nom seul de ce fléau réveillait en lui la sollicitude de l'homme d'état, la sensibilité du philanthrope et la pieuse indignation du chrétien.

§ 3. *Constitution de l'église. Sacerdoce. Primauté.*

Le nœud de toute les questions en litige entre Rome et le protestantisme n'est pas difficile à trouver si l'on résout préalablement un problème spécial, celui de la légitimité et de la compétence des pouvoirs sacerdotaux exercés par le pape, les évêques et les prêtres au nom de Jésus-Christ, chef de l'église. Pour connaître ici l'opinion de Leibniz, il faut, comme en beaucoup d'autres occasions, distinguer en lui le juriste et le théologien. Juriste, il a affirmé que les pouvoirs du pape et surtout ceux des évêques émanent d'un droit divin. Théologien, il a vu l'église partout où souffle l'esprit de Dieu, et donné son approbation à l'insubordination consciencieuse. Nous ne serons pas surpris de cette inconséquence apparente. Le terme de d*t* divin a, comme d'autres, son élasticité. En jurisprudence, il rappelle la légitimité historique d'un pouvoir et la consécration providentielle de ses origines. En théologie catholique, et appliqué à un sacerdoce médiateur, il entraîne des conséquences de haute mysticité sur lesquelles le jurisconsulte religieux reste libre de faire ses réserves.

Y a-t-il un *sacerdoce* dans l'église chrétienne ? ou en d'autres termes et pour poser la question de la manière la plus spéciale et la plus pratique, un prêtre n'est-il légitime que s'il a été ordonné par un évêque ? Sur cette question de vie et de mort entre Rome et Wittenberg, Leibniz présente une théorie de transaction. La doctrine sur le droit divin du sacerdoce spécial le conduisait à écarter la théorie luthérienne du sacerdoce universel, prise dans toute la force de son radicalisme. Aussi le *Systema* est-il visiblement empreint d'un esprit catholique. Mais ce document ne donne point le dernier mot de Leibniz, et là aussi des réserves capitales sont posées. Au-dessus du pape et de son gouvernement circonscrit, Leibniz nous montre le gouvernement de Dieu, dont la souveraineté peut octroyer de larges libertés aux âmes tenues à l'étroit sous la discipline de l'église. *Præstat supremam curam ecclesiæ Deo relinquere, cujus misericordia, nullis limitibus circumscripta, semper aget quod in summa*

fieri præstat (*Systema.*) Il est plus sûr de respecter la succession apostolique ; mais la pureté de la doctrine est plus importante que l'unité de l'église..., mais il est des cas exceptionnels et par conséquent des réserves..., mais le salut des âmes a des nécessités qui comportent des mesures extra-légales, et l'on peut dire de ce salut comme de celui des états : *suprema lex esto.* Si Rome elle-même a cru qu'elle était libre de s'écarter de la discipline de Jésus-Christ en ne donnant la communion que sous une seule espèce et en n'autorisant le divorce sous aucun prétexte, à plus forte raison peut-elle admettre que sa propre discipline n'est pas absolument inviolable. Frumentius transgressa-t-il une loi divine en ordonnant des prêtres avant d'être évêque? Un laïque jeté par la tempête sur une île sauvage pécherait-il en y fondant une église? De série en série, et en rappelant que les protestants sont des chrétiens dont la séparation consciencieuse fut aussi un cas de nécessité, Leibniz arrive à établir que l'idée de la succession apostolique et celle de la légitimité des clergés protestants ne se détruisent point l'une l'autre.

Le prêtre est pour l'église et non pas l'église pour le prêtre. Une église ne se forme pas à la prière d'un prêtre, mais un prêtre peut, par l'effet des prières de l'église, recevoir d'en haut les grâces qui le rendront apte à son ministère.

Le caractère sacerdotal est indélébile; mais non pas pour les raisons alléguées dans les canons de Trente. Cette indélébilité se rapporte non à des grâces reçues, mais à une charge conférée, charge inaliénable en principe, comme la royauté temporelle, à cause des devoirs qui y sont attachés dans l'intérêt général.

A côté de la charge, Leibniz considère le fait religieux de la vocation individuelle et intérieure. Il y attache une grande importance, y voyant une garantie indispensable de fidélité, s'il s'agit d'un ministère exercé dans des conditions normales, et une condition absolue de légitimité morale, s'il s'agit d'un ministère extra-régulier.

Sur la question de *l'épiscopat*, nous trouverons des variations dans sa pensée. Dans son *Systema*, il proclamait hautement

l'institution divine de l'épiscopat, en dépit des arguments ordinaires des presbytériens, et d'un passage célèbre de St. Jérôme. En 1691, il s'écarta de son point de vue hiérarchique, peut-être pour avoir vu, par l'issue des controverses gallicanes, combien l'épiscopat était loin de rendre à la cause de la liberté des églises les services qu'il en avait attendus. Du reste, dans sa manière de parler de cette institution, Leibniz obéissait à certaines arrière-pensées politiques et plus ou moins mondaines, mais consciencieuses. Il tenait à rehausser l'autorité morale de l'église par le prestige des dignités nobiliaires, sans épargner d'ailleurs son blâme sévère et pieux au faste et à la vanité des prélats courtisans.

Il avait étudié en homme d'état et en théologien la situation de l'épiscopat dans les églises schismatiques qui l'avaient conservé : il y voyait une institution reliant le présent au passé et une pierre d'attente pour l'avenir.

Primauté du pape. La double idée qui domine le moyen-âge, « le pape et l'empereur, » frappait trop Leibniz par ses côtés grandioses, pour qu'il pût regarder le pontife de Rome comme l'antichrist. Il ne mettait pas en question les services rendus par la papauté à la civilisation de l'ancienne Allemagne, et se rangeait, comme Mélanchthon, à l'idée d'un pape régnant tout au moins *de jure humano*. Mais il n'allait pas beaucoup plus loin. Le luthérien se réveillait en lui, lorsqu'il s'agissait de combattre une exégèse forcée de la déclaration de Jésus à St. Pierre, de renverser la fiction d'une succession pontificale remontant au premier siècle, et surtout de stigmatiser l'ambition dévorante de la cour de Rome. Quelques textes qu'on lui opposât pour lui montrer l'antiquité de la suprématie des papes, il ne voyait là de clair et de certain que le fait incontesté d'un mandat arbitral, traditionnellement dévolu à un évêque bien placé pour l'exercer, mais sans préjudice pour l'indépendance des parties contendantes. Quant au maintien relatif de cette suprématie dans des conditions nouvelles, Leibniz ne l'admettait que comme application d'un principe de jurisprudence laissant en suspens bien des choses : *In dubio melior est conditio possidentis.*

Convenons-en toutefois, ni les protestants convaincu catholiques rigides ne sauraient être contents de la thé Leibniz leur présente ici pour les mettre d'accord. Si p tisfaire ceux-ci, il conserve le terme de droit divin à pr papes, c'est dans un sens moins strict que lorsqu'il p évêques, et en l'amendant par l'épithète de « non-imm S'il reconnait, comme ceux-là, qu'en donnant le pouvoir à l'apôtre Pierre, Jésus n'a nullement consacré le p romain, il ne repousse pas absolument toute application des paroles prononcées dans cette occasion solennelle: i en tout cas une leçon donnée par insinuation aux pontifes S'il remarque qu'il s'est engagé sur un terrain où le p peut se prévaloir de ses aveux, il sauvegarde sa liberté juger sévèrement, en disant que Jésus n'a jamais par *salva veritate*. S'il reconnait enfin un pouvoir de lier et d lier, il montre que ce pouvoir tout spirituel, revenant au la sainte mission de sauver les âmes et de bénir le monde rien à faire avec les questions de dispense pour mariage, vestiture, d'interdit et autres brandons de discorde qui compromis la paix des églises et la sûreté des états.

On ne peut s'empêcher de reprocher à cette théologie compromis, quelque chose d'artificiel et d'embarrassé rappel les subterfuges de la politique. Encouragé par quelques syr tômes qui lui donnaient de l'espérance, Leibniz avait rassem dans son *Systema* tout ce qu'il pouvait dire pour ménager c papauté qu'il n'aimait pas et sans le consentement de laqu l'union désirée ne pouvait se faire. Revenu de ses illusions libre de s'exprimer sur la cour de Rome sans réticences di matiques, il le fit avec autant d'éloquence que d'érudition d ses *Annales imperii occidentis*. C'est à cette source de prem importance que M. Pichler a principalement puisé les mati du chapitre que nous avons maintenant à résumer.

II. L'église et l'état.

§ 1. *L'empire et la papauté au moyen-âge.*

L'évêque de Rome est, comme tout autre homme, un sujet naturel des puissances de ce monde. Il ne peut y avoir d'état dans l'état. Christ ne l'a pas voulu. L'église d'Occident, en cherchant l'autorité, n'a trouvé que ce qu'elle cherchait. Elle a gagné sous le rapport du pouvoir, mais elle a déchu sous le rapport des lumières, comparativement à l'église d'Orient qui est restée dans sa sphère religieuse.

La primauté du pape fut le résultat de circonstances historiques, et non d'une évolution progressive de la pensée chrétienne. Il en a été de même pour le pouvoir temporel de ce pontife et d'autres dignitaires. Les donations de fiefs ecclésiastiques eurent pour origine des convenances politiques. Les rois avaient cru avantageux de contrebalancer le pouvoir de leurs grands vassaux par celui des prélats. Ils manquèrent de prévoyance, et leur souveraineté fut affaiblie par ce qui devait l'affermir.

On doit appliquer au pouvoir temporel des papes ce que l'on remarque généralement sur l'origine des fiefs ecclésiastiques. Pépin avait vendu aux Romains l'exarchat de Ravenne. Les papes interprétèrent en faveur de l'église une stipulation faite en faveur d'une illustre cité. L'acte de donation n'existe plus : il est probable qu'il fut anéanti par les papes, qui ne le trouvaient pas assez favorable à leur ambition.

Louis le Débonnaire reconnut à l'église des patrimoines en Italie, en Corse, en Sardaigne, en Sicile même, quoique cette île ne lui appartînt pas. Cette donation ne présente le nom d'aucune ville importante de l'époque. Néanmoins les papes s'attribuèrent avec ces patrimoines les contrées dont ils faisaient partie. *Crevit successu cupiditas.*

Gardiens de l'ancienne doctrine, les papes n'auraient jamais dû se servir du prétexte des images pour faire la guerre aux Grecs. La politique les entraîna dans une voie désastreuse. La controverse religieuse fut pour eux le petit côté de la question.

Ce qui le prouve, c'est que l'un d'eux avait promis à Charlemagne de se déclarer contre les iconolâtres, alors qu'ils gouvernaient Constantinople. Il fallait humilier les Grecs à tout prix ; la cause en défaveur en Orient devait être appuyée à Rome, et passer pour orthodoxe. C'est ce qui eut lieu. Le schisme se préparait : il ne fut qu'ajourné.

La papauté, qui visait à la domination en profitant de tous les moyens, fut l'ennemie naturelle des Lombards, sans avoir contre eux le prétexte commode de schisme et d'hérésie. Pour empêcher le mariage de Carloman avec une princesse de cette nation, on les représenta comme une race de lépreux avec laquelle la nature et la religion interdisaient des alliances conjugales.

Charlemagne voulait l'état chrétien et se faisait une juste idée des rapports entre la religion et la politique. Sous un tel prince, l'ambition seule pouvait porter le pape Adrien à rêver un patriciat de St. Pierre. Les intérêts de l'église étaient suffisamment sauvegardés par la constitution primitive de l'empire carlovingien.

Dans son admiration pour Charlemagne, Leibniz voyait en lui l'héritier légitime de l'ancien empire romain. Nous ne le suivons pas dans le développement de cette thèse douteuse. Il ne pouvait la soutenir qu'en contestant les droits de l'empire byzantin, ou en faisant de Théodoric un lieutenant de Zénon. Vraie ou fausse, cette thèse conserve son importance biographique pour nous montrer combien Leibniz était loin de l'ultramontanisme.

Il donnait une autre preuve des droits de Charlemagne. La protection des intérêts, pensait-il, est le but et la raison d'être de tous les gouvernements. Cette protection a pour corrélatif le devoir de fidélité que la reconnaissance impose aux sujets. Une ville conquise jure fidélité à son vainqueur pour autant qu'il la protége. Les anciens maîtres ne perdent pas pour cela leurs droits. Ainsi les empereurs carlovingiens et leurs rivaux byzantins étaient également légitimes, et les Romains avaient la liberté d'opter pour les uns ou les autres, sans risquer d'être infidèles. Il n'existe pas de droit absolu qui assujettisse perpétuellement un peuple à une même puissance. Cette théorie

toute politique laissait bien loin derrière elle celle qui fondait la légitimité du pouvoir temporel des papes sur le fait de l'hétérodoxie des iconoclastes.

Etienne, Adrien, Léon III n'avaient agi que comme premiers citoyens et représentants de Rome, en conférant le patriciat à Pépin et à Charlemagne. Les Romains, comme les Francs, avaient le droit de choisir leurs souverains. Le pape ne fit que constater l'existence d'un pouvoir. *Titulum rei addidit*. Enfin, il faut distinguer entre les droits impériaux des Carlovingiens et leur souveraineté sur Rome. Quelque rôle que les papes aient joué dans les affaires d'une grande cité, ils n'eurent point à conférer la dignité impériale : ils eurent seulement à la reconnaître.

Charlemagne voulait l'empire chrétien, non la clérocratie servie par l'empire. S'il eût vécu, les Slaves eussent été convertis comme les Saxons (dont Leibniz ne voyait malheureusement la conversion que par son beau côté). Louis le Débonnaire compromit une grande œuvre par ses faiblesses. Au lieu d'une ère heureuse qui s'annonçait pour l'Europe, on eut le papisme, la fiction toute nouvelle du vicariat de Jésus-Christ, les fausses décrétales, le schisme d'Orient, les anathèmes pour les rois indépendants, les interdits pour les peuples involontairement solidaires.

« On ne peut méconnaître le grand caractère de Nicolas. Mais son ambition excitée par l'appât des circonstances favorables dépassa toute mesure. Nul pontife n'avait encore parlé si fièrement aux rois ; nul n'avait placé si haut la puissance du saint-siége. Mais en donnant tant d'accroissement à sa grandeur, il n'eut garde de se demander s'il ne suscitait point des guerres. En un mot, il fut le précurseur d'Hildebrand. »

Le pontificat de Nicolas marque, en effet, dans l'histoire de la papauté, une époque décisive. Le nom de ce pape rappelle celui de son rival, le patriarche Photius, dont la consécration ne fut reconnue à Rome que sous Jean VIII. Sans se départir d'une attitude impartiale qui l'appelle à faire des réserves, Leibniz se prononce hautement pour Photius, et voit en lui un libérateur de l'église grecque assujettie au joug latin. (Ceux des catholiques qui revendiquent Leibniz pour eux feront bien de le consulter

sur cet épisode célèbre, s'ils ne veulent pas se compromettre auprès du saint-siége par une solidarité d'opinions avec un penseur très indépendant.)

Rome avait été humiliée en se voyant forcée de reconnaître l'empire carlovingien. Elle voulut se dédommager en s'arrogeant peu à peu le droit de conférer une souveraineté qu'elle subissait à regret. *Intererat romanæ magnitudinis ut consecrando jus imperatorium hoc dare sive firmare pontifices viderentur.* Les circonstances favorisèrent les papes : les empereurs franco-germains avaient intérêt à se ménager leur appui contre les prétentions des Grecs.

En recourant à l'intervention de Nicolas pour dépouiller Lothaire, Charles le Chauve posa le fondement de la puissance des papes comme arbitres internationaux. Charlemagne avait été sacré comme protecteur des Romains ; Charles le Chauve le fut comme chef des Francs. Son intérêt personnel lui fit oublier celui de l'empire.

Le pape exploita les divisions des fils de Louis le Débonnaire. Il n'eut garde de dire avec Jésus : « O homme, qui est-ce qui m'a établi pour être votre juge, ou pour faire vos partages ? » Il aima mieux entrer dans la voie des usurpations.

Louis le Débonnaire, par sa pénitence, avait appris au clergé qu'il pouvait humilier les rois qui se livraient à sa censure. Il n'avait pas compris qu'il est des fautes qui doivent échapper au jugement de l'église et dont la rémission ou la punition ne concerne que le tribunal de Dieu. Il en avait commis de ce genre et crut les réparer par une autre faute, fatale à ses peuples, en se confessant à un prêtre. L'église remporta sa première victoire sur l'empire ; elle s'enhardit, et bientôt Grégoire IV soutint que, même en politique, les ordres du pape prévalaient sur ceux de l'empereur. Il oubliait que le ministère des prêtres consiste « à répandre des larmes, à offrir des prières, et non pas à souffler le feu des guerres et des conjurations. »

Nous citons, avons-nous dit, les *Annales de l'empire*. On retrouve toutefois les mêmes idées dans l'*Apologie de la vérité catholique*, l'un des manifestes de la pensée de Leibniz les plus éloignés d'un protestantisme irréconciliable.

Jusqu'à l'époque où nous arrêtons cet aperçu rapide, il n'avait été question que d'une ratification religieuse à donner aux élections d'empereurs. Avant que l'évêque de Rome pût en venir à disposer du sceptre des Césars, il fallait encore une série d'évolutions importantes: il fallait limiter la compétence des souverains en matière d'élections ecclésiastiques, augmenter la puissance féodale du haut clergé au détriment des empereurs, amoindrir ses attributions spirituelles au profit du pape.

Dans les premiers siècles du christianisme, les évêques, comme les prêtres, étaient élus par l'assemblée des fidèles. Lorsque les églises se composèrent de populations entières et que les prélats se trouvèrent administrateurs en chef de riches fondations, ces élections prirent une importance politique qui occasionna des changements. Pour éviter les orages, on les rendit de moins en moins démocratiques. En Orient elles furent faites par des assemblées où les évêques du diocèse métropolitain se réunissaient au clergé du diocèse épiscopal à repourvoir. En Occident, le peuple conserva plus longtemps ses droits. S'il s'agissait de résidences importantes, l'empereur intervenait, et son consentement officiel était particulièrement de rigueur avant l'installation de l'évêque de Rome.

C'était, remarque Leibniz, une haute nécessité de bien public. Les rois germaniques, se défiant des nations vaincues, continuèrent cette tradition: ils allèrent jusqu'à se réserver la nomination des évêques, non sans réclamer toutefois le concours consultatif des synodes. On n'osait se prévaloir contre ces nouveaux maîtres, des canons contraires à cette importante modification. Pépin fit régulariser et sanctionner l'innovation par le pape Zacharie; Charlemagne usa du droit qu'elle lui reconnaissait, et, quoique les églises eussent plus tard recouvré leur indépendance électorale, grâce à la débonnaireté de son fils Louis, la ratification royale subsista toujours. Des empereurs interprétèrent ce droit si fort en leur faveur qu'ils ne se firent pas scrupule de substituer un évêque de leur choix à celui que leur présentait le synode diocésain. Enfin, le droit de régale dont ils firent usage à cette époque montre qu'ils n'aban-

donnaient pas l'exercice de leur privilége en matière d'élections épiscopales.

Des historiens ecclésiastiques ont entouré d'une auréole de libéralisme la figure des papes qui, jusqu'à l'époque des Hohenstaufen, résistèrent à l'empire dans cette lutte dont la phase la plus célèbre porte le nom de querelle des investitures. Leibniz présente cette période historique sous un tout autre jour. Il ne voit dans le succès de la papauté que le mépris des droits des princes, et ne croit pas que la liberté de l'église puisse compter au nombre de ses défenseurs un Grégoire VII et un Pascal II. Il ne se trompe pas. Est-ce, en effet, défendre la liberté de l'église que de confisquer au profit d'un chapitre de chanoines un droit électoral qui avait appartenu primitivement à tous les chrétiens?

Quant à la richesse et à la puissance temporelle du clergé, Leibniz, parcourant l'histoire depuis Constantin, distingue cinq phases caractéristiques d'accroissement, qu'on peut récapituler ainsi:

Richesses sans attributions judiciaires ou politiques;

Droit de juridiction accordé aux évêques sur des fiefs *récemment* reçus;

Revendication de ce droit sur des fiefs *anciens*, soumis jusque-là à la juridiction du pouvoir séculier;

Attributions préfectorales conférées à certains évêques comme *missi dominici*. L'origine de quelques principautés épiscopales doit être cherchée là: il est difficile de s'expliquer autrement l'histoire de l'évêché de Würtzbourg;

Abbayes et évêchés importants érigés en principautés ecclésiastiques.

Le jugement définitif de Leibniz sur le règne de la grande féodalité épiscopale est loin d'être aussi sévère qu'on pourrait le supposer en se rappelant les thèses politiques et religieuses qu'il soutenait. Il fait l'éloge de plusieurs princes-prélats; il regrette pour les Mérovingiens qu'au lieu de s'adjoindre des maires du palais qui les détrônèrent, ils n'aient pas continué à s'appuyer sur le haut clergé de la Gaule; il pense que, dans un temps où l'ordre social reposait sur la propriété féodale, un

clergé sans fortune et sans priviléges, eût été dans une position civile dont l'infériorité, sans rapport avec l'égalité moderne, eût été incompatible avec la dignité d'une magistrature morale. Les grandes dotations étaient une chose si naturelle que l'empereur Othon, peu suspect de servilité envers l'église, alla plus loin que ses prédécesseurs dans cette voie. Tout son tort fut de ne pas prévoir que Rome se servirait contre l'empire de la puissance et des faveurs qu'elle en avait reçues.

Si Leibniz n'attachait qu'une importance secondaire à la question de la puissance temporelle des évêques, il attribuait, d'autre part, les conséquences les plus fâcheuses à la diminution de leur autorité spirituelle amoindrie par le despotisme de la papauté. Nous l'avons déjà remarqué en exposant ses vues générales sur le sacerdoce : il aurait voulu un épiscopat digne et indépendant. Celui du XVI[e] siècle ne l'avait pas été. C'est pour cela qu'il mérita de subir des sécularisations révolutionnaires, qui n'auraient pas été de première nécessité si un autre esprit eût régné dans l'église.

Les rois francs s'étaient appuyés sur le pape dans leurs conflits avec les évêques. Ceux-ci n'eurent garde de se plaindre amèrement de cet arbitrage : ils avaient à leur tour besoin du pape contre les métropolitains et les rois. Toutefois si le pape leur laissa la satisfaction d'humilier Louis le Débonnaire pour de simples faiblesses, et même pour des actes de mansuétude, tandis que les clercs échappaient à la juridiction séculière en cas de crimes, il les humilia à son tour par les dons mêmes qu'il leur accordait. En annulant cette autorité métropolitaine qui gênait les prélats de second rang, il abaissa l'épiscopat.

Il y eut de la résistance du côté des Francs. Les partisans des libertés gallicanes citeront toujours avec respect le nom d'Hincmar. Mais en Allemagne l'archevêché de Magdebourg fut amoindri au détriment de l'empire et de la grandeur nationale.

C'est ainsi que s'élevait la papauté. Pour justifier juridiquement ses prétentions, elle avait besoin de documents fictifs : elle les trouva dans ces fausses décrétales qui étaient déjà pour Hincmar un sujet de doute. Que l'on ne s'étonne pas de l'igno-

rance qui les accepta ! L'ignorance régnait au saint siége même. Quand un pontife d'une intelligence supérieure, Nicolas I, n'avait pas d'idées précises sur la part que les empereurs grecs avaient prise dans les anciens synodes, il n'est pas surprenant que les évêques d'Occident aient manqué de science critique dans l'étude de leurs anciens droits.

Il n'est aucun genre d'immoralité qui ne vienne à la suite du mensonge. La papauté du IXe siècle avait recouru à l'imposture ; celle du Xe tomba dans l'infamie. Baronius l'a désavouée en prétendant que l'intronisation de ces pontifes débauchés n'avait pas été légale, et qu'ils ne peuvent être portés à l'avoir du saint siége. Leibniz n'a pas besoin de ces subtilités juridiques pour s'expliquer le déshonneur temporaire de l'église de Jésus-Christ. Comme il ne voit pas dans les papes des êtres surhumains, il ne s'étonne pas que plusieurs d'entre eux aient réuni en leurs personnes toutes les hontes de notre race.

Distinguant toujours la papauté et l'église, et cherchant non le triomphe d'un parti mais celui de la vérité, Leibniz est à l'aise pour rappeler que ce Xe siècle si ténébreux eut ses grandeurs morales et religieuses. Les empereurs saxons justifièrent par leur loyauté et leur héroïsme le titre de princes chrétiens ; la science et les vertus d'un Gerbert relevèrent la tiare avilie ; la foi et la charité de l'âge apostolique reparurent dans le zèle des missionnaires qui amenaient à Christ les peuples du nord.

Les *Annales* n'ont pu être achevées : elles s'arrêtent à l'an 1005. C'est pour cela que nous avons dû chercher le jugement de Leibniz sur la papauté et l'empire au moyen-âge, dans un champ d'études où les investitures et les croisades ne pouvaient être mentionnées qu'indirectement. Cette lacune est regrettable au point de vue de l'histoire proprement dite ; elle l'est moins dès que nous nous bornons aux questions de théologie et de droit ecclésiastique soulevées par le titre de cet article. Ces questions trouvent en effet leur solution fondamentale dans l'étude approfondie de l'époque que Leibniz avait eu le temps d'embrasser. Les usurpations de la papauté au IXe siècle ne trouveront jamais leur explication dans l'histoire de Grégoire VII et d'Innocent III. Elles servent au contraire à

éclairer le jugement de la postérité sur ces papes célèbres, au sujet desquels Leibniz eut aussi l'occasion de dire son mot. Il ne voyait en eux que des continuateurs habiles de l'œuvre que Nicolas Ier avait puissamment avancée ; il s'exprimait sévèrement sur leur ambition et ne glorifiait que modérément leur génie. Il s'étonnait que la science de Grégoire VII eût trouvé des admirateurs. Quant à Innocent III, il n'admettait pas que les faveurs accordées par ce pontife aux ordres mendiants et l'interdit fulminé contre la France fussent des services rendus à la cause des lumières et à la liberté des états.

§ 2. *La question de l'église et de l'état dans les temps modernes.*

Le titre de roi donné par l'évêque de Rome à des chefs barbares fut un appât pour les soumettre à la discipline de l'église ; mais celui qui l'octroyait n'avait aucun droit sur les contrées où ils s'étaient établis sans sa permission. Leibniz pensait comme Caramuel que s'il plaît au pape de créer un roi, il en est libre pourvu qu'il lui donne le seul territoire dont il dispose, le patrimoine de Saint-Pierre.

Les rapports naturels entre l'église et l'état avaient été considérablement méconnus dans le moyen-âge. Luther et Mélanchthon sentaient que là, comme dans le domaine des doctrines, il fallait une réforme. Le régime nouveau, improvisé au XVIe siècle, était essentiellement transitoire. On avait conservé par une fiction légale l'épiscopat féodal, mais on l'avait attribué au chef de l'état. Il y avait là quelque chose d'ultra-byzantin. La paix de Westphalie, tout en réalisant de grands progrès et en méritant l'honneur des protestations papales, avait laissé bien des compétences mal définies.

Leibniz attachait, du reste, une grande importance aux traités de Westphalie, comme palladium de l'indépendance germanique. Il voyait, comme Conring, un crime de lèse-majesté impériale dans la protestation d'Innocent X. Jaloux des droits de l'état, il n'attachait qu'une importance secondaire à ce qu'il appelait le droit positif des églises ; le bien public était pour lui la suprême loi.

Le domaine qu'il désignait par le terme de droit positif des églises ne comprenait que des éléments postérieurs à l'institution de l'église chrétienne, les actes des conciles, les dispositions relatives aux fêtes légales, les détails de la législation matrimoniale, le mode d'élection des évêques et des prêtres. S'il respectait ce que la tradition avait établi sur ces points importants, il ne regardait nullement cette tradition comme immuable.

On ne s'attendra point à trouver dans ses écrits la théorie plus ou moins récente de la séparation de l'église et de l'état. Il partait d'un principe diamétralement contraire : il voulait l'état chrétien. De là son admiration pour Constantin et Charlemagne, qui avaient non-seulement compris cette grande idée, mais cherché à la réaliser autant que le permettait l'esprit de leur temps. Les vues de Leibniz sur ce sujet justifient plus ou moins les observations de M. Guhrauer sur sa tendance théocratique. Mais il ne faut pas oublier dans quel esprit notre philosophe voulait l'état chrétien. Il y voyait une double garantie contre le despotisme matérialiste dans les régions gouvernementales et contre l'ambition sacerdotale dans les régions ecclésiastiques, contre le césarisme païen et contre la théocratie jésuite. Si la théorie qui réserve à l'état le gouvernement des corps seulement, à l'église la discipline illimitée des âmes, lui déplaisait foncièrement, c'était parce que cette théorie, d'origine ultramontaine, était loin d'être un drapeau libéral au XVIIe siècle. En opposition à cette distinction tranchée des deux domaines, qui peut conduire à un monopole de persécution, comme elle peut conduire à un indifférentisme tolérant, suivant la manière dont elle est interprétée, Leibniz insistait sur la mission morale des gouvernements et sur le bien qu'ils peuvent faire quand ils la comprennent. Les idées religieuses les plus fondamentales lui paraissaient en rapport si intime avec la nature humaine qu'il n'admettait pas que l'état pût en faire abstraction. Loin de se douter qu'il pût ouvrir ainsi la porte à un despotisme spirituel exercé par l'état, il voyait dans ces principes un gage de paix et de bonheur social, ce domaine religieux où l'état n'est pas incompétent étant limité à un ordre d'idées qui ne se confond pas avec le terrain des controverses confessionnelles et dogma-

tiques. Leibniz se rapprochait ici des théologiens qui voient dans le christianisme moins une doctrine déterminée qu'un levain moral et religieux destiné à pénétrer la société tout entière et au développement duquel une politique élevée ne peut rester indifférente.

Quant à la constitution de l'église, nous avons indiqué occasionnellement quelques-unes des vues de Leibniz sur ce sujet important. A la vérité, il n'avait pas une théorie toute faite et prête à être appliquée. Il regardait la situation ecclésiastique de l'Allemagne et des autres peuples chrétiens comme provisoire. L'union devait, à ses yeux, précéder l'organisation. Au fond, il n'était pas le seul qui partît de cette supposition d'un état transitoire et vicieux en théorie. Ceux de ses contemporains qui entraient le moins dans ses espérances iréniques se rapprochaient de lui sur ce point. C'est à titre de convention passagère que des esprits élevés, tels que Thomasius, faisaient usage du principe si peu spiritualiste et si peu rationnel : *Cujus regio ejus religio*. En face du despotisme ultramontain on trouvait là une garantie légale contre des envahissements qui menaçaient la liberté de conscience dans les états protestants. Ce ne fut que beaucoup plus tard que l'on érigea le territorialisme en théorie formulée.

Leibniz attribuait au gouvernement la surveillance du culte sans ingérence dans les fonctions sacerdotales. Il lui reconnaissait un droit de contrôle sur l'administration ecclésiastique, mais à titre de préservatif contre les abus d'une discipline intolérante. C'est dans cet esprit qu'il écrivit à l'électrice Sophie pour empêcher la destitution du millénaire Petersen. D'un autre côté il repoussait les idées de Thomasius, qui, en haine de l'orthodoxie des clergés, préconisait l'omnipotence des consistoires laïques. Leibniz voyait dans de tels corps des succursales de chancelleries.

Nous avons déjà parlé de ses idées sur la législation matrimoniale. Partant de l'état chrétien, Leibniz réclamait non le mariage civil moderne, mais le mariage religieux sous une législation et une réglementation laissées à la compétence souveraine de l'état et empreintes d'un esprit large. Le baptême,

trait d'union entre toutes les confessions chrétiennes et toutes les sectes qui le pratiquent, lui semblait la garantie suffisante donnée à l'église en ce qui la concernait. Sur cette base il construisait une théorie dont l'hétérodoxie ne lui causait pas de scrupules, et qu'il soutenait en s'appuyant sur Thomas d'Aquin.

Tout le droit canonique du moyen-âge lui semblait précaire. Les papes lui apparaissaient comme des révolutionnaires et des usurpateurs. Ce n'était pas que, par attachement à la souveraineté de l'empire, il tombât dans ces idées despotiques que les ultramontains reprochent à ceux de leurs adversaires qui insistent sur l'indépendance de l'état. S'il déniait à l'église le droit d'insurrection, il lui reconnaissait celui d'encourager les protestations morales contre les abus, et les résistances non séditieuses.

Il ne sera pas étranger à notre sujet de dire un mot sur ses vues comme théoricien politique. Il n'était ni pour la démocratie, ni pour l'absolutisme, et cependant il ne voyait, ni dans le système constitutionnel britannique, ni dans le système aristocratique des peuples scandinaves, le juste milieu entre ces deux extrêmes. Il reprochait au parlement britannique d'avoir empêché ses rois d'arrêter les empiétements de la France, aux sénats de Danemarck et de Suède d'avoir tenu leurs souverains en tutelle. Il voulait la monarchie tempérée par des pouvoirs moins autonomes et cependant assez forts pour que leur existence et leur action fussent assurées. Parmi les effets désastreux qu'avait eus l'omnipotence de Louis XIV, il comptait la nécessité où s'étaient trouvés les princes allemands de se faire despotes à leur tour pour avoir la force de lui résister.

III. L'autorité dogmatique de l'église.

§ 1. *Bible, inspiration, tradition.*

L'Allemagne du XVIme siècle était revenue aux sources primitives de la vérité chrétienne. Leibniz le reconnaissait hautement. Il regrettait néanmoins que les églises protestantes n'eussent pas eu plus à cœur de rappeler que ce mouvement

de retour aux origines du christianisme n'était pas un fait sans précédent dans son histoire. Les églises d'Orient avaient eu la même aspiration dans les schismes divers qui avaient marqué leur naissance respective, et particulièrement dans celui qui les avait séparées de Rome. Le protestantisme eût mieux évité des apparences sectaires s'il se fût réclamé de cette parenté spirituelle avec le christianisme grec, tout en affirmant son indépendance et en s'honorant de ses souvenirs.

Leibniz reconnaissait trois sources de vérité religieuse : l'Ecriture sainte, le témoignage de l'antiquité chrétienne, la saine raison. Il voulait qu'elles fussent employées simultanément et parallèlement, et non pas isolément, comme le faisaient les protestants orthodoxes, les catholiques et les sociniens, qui, dans leurs préférences étroites pour l'une d'elles, négligeaient les deux autres.

Ecriture sainte. Leibniz croyait à l'inspiration de la Bible. Sa foi dans l'autorité des saints livres reposait sur les grandes preuves développées par l'apologétique de son époque, particulièrement sur l'accomplissement des prophéties messianiques en la personne de Christ. Il comprenait que les récits de miracles fussent quelquefois une épreuve pour la croyance plus qu'un appui. Cependant il les admettait et les trouvait en analogie avec la nature elle-même, qui se révèle toujours plus merveilleuse à mesure qu'on l'étudie.

Ce respect pour les livres absolument canoniques le rendait fort récalcitrant dès qu'il s'agissait des livres appelés apocryphes par les réformés, et deutéro-canoniques par les catholiques romains. C'est à l'occasion de cette question controversée qu'il vit l'inutilité de ses tentatives de rapprochement avec Bossuet, et la hauteur du mur qui séparait les deux confessions.

Le sujet avait été pris au plus grand sérieux par Leibniz ; la manière dont il posa le problème en fit une question capitale. En vain Bossuet avait-il déclaré que « l'admission de quelques livres de l'Ecriture, ou même celle de toute l'Ecriture » n'était pas le point dont dépendait « la concorde dans la foi : » Leibniz n'entendait pas qu'une question concernant les limites du canon biblique fût subordonnée à celles qui ont pour objet l'autorité

de l'église. Il ne reconnaissait ni au pape, ni aux évêques le droit de faire des dogmes. La décision prise par le concile de Trente sur les livres deutéro-canoniques, loin de lui apparaître comme un visa divin leur donnant de l'autorité, ne lui montrait qu'une chose: l'hétérodoxie de ce concile et l'impossibilité de s'y soumettre en toute conscience.

Leibniz regrettait que Bossuet, dans son *Exposition de la foi catholique*, n'eût point défini ce qu'il entendait par un dogme fondamental. Il lui soumit poliment ses observations sur cette question préalable et sur celle des apocryphes, en se mettant à couvert, par politesse, sous le nom d'un prince qui avait désiré quelques éclaircissements. Bossuet répondit avec des formes également courtoises, surtout dans ses allusions à l'auguste personnage. Il eût été encore plus poli s'il n'eût pas tourné la question la plus brûlante, et s'il eût présenté à un lecteur de cette portée une étude plus approfondie. Malgré vingt-quatre arguments bien alignés, Leibniz fut loin d'être ébloui par l'habileté de son correspondant, et, «fâché ne pouvoir lui donner gain de cause sans blesser sa conscience,» il opposa aux vingt-quatre arguments cent vingt-deux objections sérieuses. Le témoignage péremptoire de St. Jérôme contre l'autorité des écrits deutéro-canoniques, celui de Grégoire le grand au sujet des Macchabées, le sens large dans lequel le concile de Carthage, Augustin et Gélase avaient pu parler ici d'inspiration, l'opinion de Jean Damascène, de Rupert, de Pierre le vénérable, d'Hugues de St. Victor, de Nicolas de Lyra, tout était examiné sérieusement, pour aboutir à une conclusion aussi modérée que ferme. Ce n'était pas en effet le mérite religieux de ces écrits contestés qui était pour Leibniz une occasion de scrupules; il leur épargnait volontiers l'épithète sévère d'apocryphes pour la réserver, avec la tradition, à d'autres écrits. Il leur attribuait une valeur respectable comme livres édifiants: mais il voyait au fond de ce débat une question de principe plus importante que celle de la canonicité d'un livre. L'autorité d'un concile moderne s'était mise au-dessus de celle de l'antiquité chrétienne, au-dessus de la Bible elle-même. Le droit d'innover, non seulement en fait de dogme, mais encore en

fait de bases à donner au dogme, avait été implicitement réclamé. Rome avait mis le mur de séparation entre ceux qui se courbaient aveuglément sous son joug et ceux qui ne le confondaient pas avec l'Evangile de Christ. C'en était assez pour que Leibniz protestât contre ces prétentions inouïes et pût dire aux catholiques : « Où est la fixité de vos doctrines? C'est nous qui sommes ici les défenseurs de la tradition. »

Il ne croyait pas compromettre ses principes en accordant à Bossuet que la connaissance de toute la Bible n'est pas une condition indispensable de salut, que la tradition orale peut, dans certaines occasions, suppléer la parole écrite. Mais tout cela, disait-il, n'empêche pas la tradition d'être susceptible d'altérations, comme le prouvent des faits manifestes. Si l'on n'avait pas la Bible, il faudrait un miracle pour retrouver la vérité chrétienne. Si les anathèmes ont de l'éloquence, ceux qu'elle prononce contre ceux qui ajoutent quelque chose à ses enseignements doivent faire trembler les fidèles qui reconnaissent son autorité divine. Plus encore que les Grecs repoussant le *Filioque*, les protestants peuvent se regarder, dans la question du canon biblique, comme les orthodoxes par excellence, et renvoyer à l'adresse de l'église latine l'accusation de schisme.

Bossuet resta quinze mois sans répondre. Ce silence, supporté avec plus ou moins de patience par Leibniz, fut enfin rompu. Mis en demeure de s'expliquer, Bossuet mit fin à la discussion avec une hauteur qui dissimulait imparfaitement le sentiment de la faiblesse de sa cause. Tout en reconnaissant que le plus grand défaut de l'argumentation de Leibniz était de trop prouver, il trancha la question en faisant appel à une « tradition immémoriale. » (17 août 1701.) L'argument était sonore, mais il eût pu être également invoqué à l'appui de la donation de Constantin, des fausses décrétales, et de maintes impostures dont le conservatisme ultramontain s'abstient de faire usage lorsqu'il se montre intelligent. Leibniz, sans recommencer un débat inutile, laissa voir à Bossuet qu'il n'attribuait pas à cette réponse plus de valeur qu'elle n'en avait. Prenant acte des paroles de son illustre adversaire, il se félicita de n'avoir à regretter pour ses preuves que l'excès de solidité, préférant ce

reproche à celui que lui eussent valu des assertions superficielles et tranchantes. Quant à la tradition immémoriale, quelque respectable qu'elle pût être, elle ne lui semblait pas balancer l'autorité de Jésus-Christ, qui n'avait jamais reconnu qu'un seul canon biblique, celui que l'église avait jugé suffisant avant les décisions arbitraires du concile de Trente.

Tradition. L'opinion de Leibniz sur les apocryphes est en connexité intime avec ce qu'il pensait de la tradition. Ses vues sur ce sujet portent le sceau d'un éclectisme conciliant : elles se rapprochent de celles des théologiens russes représentant l'orthodoxie de leur église par ses côtés les plus larges.

Le concile de Trente avait lancé l'anathème contre ceux qui n'interpréteraient pas l'Ecriture conformément au sentiment général des Pères; mais il n'avait point défini ce qu'il entendait, soit par l'expression de sentiment général, soit par celle de Pères. Fallait-il comprendre Thomas d'Aquin parmi ces derniers? Fallait-il s'arrêter à Augustin? Fallait-il regarder comme revêtue d'autorité toute parole prononcée par un Père à une époque quelconque, ou ne la prendre en considération que lorsque d'autres Pères l'avaient appuyée? Etait-il nécessaire de faire l'histoire de leurs opinions et de constater le moment où le sentiment avait été général, comme on procède lorsqu'il s'agit du sentiment général des peuples, qui attendent souvent des siècles avant d'asseoir unanimement leur opinion sur maint sujet donné? Toutes ces questions restaient en suspens. Ce qui était clair seulement, c'est que les Pères, plus modestes en ceci que le concile, n'avaient jamais prétendu à un don spécial d'inspiration. Que si la condition requise d'une tradition pour être autorisée était d'être immémoriale, ce mot seul indiquait qu'il fallait renoncer à toute espèce de recherche sur le principe de son autorité.

Tout en recourant à cet ordre d'idées, Leibniz était respectueux pour la tradition ; mais il voulait qu'elle fût judicieusement interrogée.

Il attachait beaucoup d'importance à la tradition antérieure au concile de Nicée. L'église des trois premiers siècles n'avait pas été égarée par le désir de dominer; elle avait souffert, elle

avait été fidèle à l'esprit de Christ. Ce qu'elle avait toléré peut être toléré sans scrupule, dès qu'il ne s'agit pas de choses en désaccord avec l'Ecriture. Il est à regretter que les théologiens protéstants, surtout ceux de l'école de Daillé, aient été à cet égard d'une sévérité outrée.

Leibniz recommandait le témoignage des Pères. Il reconnaissait toutefois qu'ils avaient été plus heureux en défendant le christianisme qu'en l'exposant. Il ne les regardait pas comme des guides bien sûrs en fait de dogmatique. Aussi n'était-ce point pour compliquer les articles de foi, mais pour chercher des points d'union sur un terrain plus pratique, qu'il encourageait les églises chrétiennes à regarder aux siècles anciens. Il ne voulait pas que l'on érigeât en formules autoritaires les explications des Pères sur les questions que Jésus n'avait pas catégoriquement tranchées. Quoique ses opinions sur la trinité fussent orthodoxes, il ne voulait pas que ce terme devînt un symbole exclusif entouré d'anathèmes. Il raisonnait d'une manière analogue sur le baptême des enfants.

Il regrettait que l'église elle-même eût donné l'exemple du mépris pour la tradition par le despotisme arbitraire avec lequel elle avait subordonné à ses intérêts le respect pour le passé. Il n'ignorait pas que la complaisance la plus servile pour Irène avait joué son rôle dans la querelle des images. On n'avait pas toujours demandé à l'erreur son certificat d'origine immémoriale pour lui octroyer la consécration canonique. Des innovations de la veille avaient été mises au bénéfice des priviléges accordés à ce qui était traditionnel. Le IXme siècle avait été fécond en prévarications de ce genre. L'église latine, malgré sa scolastique abstraite, laissa faire. Les Grecs, plus lettrés, furent moins disposés à prendre le change sur des questions dans lesquelles l'érudition avait son mot à dire. Il fallut la Renaissance pour lever bien des voiles.

§ 2. *Infaillibilité de l'église.*

Leibniz croyait à l'infaillibilité de l'église, mais dans un sens si large que son opinion sur ce sujet revenait au fond à celle

du juif Gamaliel. Il ne pensait pas que Dieu permît jamais à une erreur décidément subversive de régner dans l'église. C'était en vertu de ce principe providentialiste qu'il défendait le dogme de la trinité. Si ce dogme, disait-il, était une idolâtrie, comme il l'est aux yeux de ceux qui le rejettent absolument, Dieu n'aurait pas permis que son église en fît dès les premiers siècles, le point central de sa doctrine. Il n'admettait pas, pour cela, que l'église n'eût jamais cru que la vérité pure; mais il pensait que les vérités capitales du christianisme avaient toujours été maintenues, et que les erreurs introduites n'étaient pas radicalement subversives.

Mais comment savoir quelles sont les vérités capitales pour l'homme qui cherche son salut?

Ici l'ancien protestantisme nous renverra à l'Ecriture lue par chaque individu et interprétée par son intelligence éclairée des lumières du Saint-Esprit.

L'ultramontanisme nous dira de nous adresser au pape infaillible.

Entre ces deux extrêmes, le catholicisme, dans l'acception la plus large de ce mot, nous parlera de l'église universelle et des conciles véritablement œcuméniques.

Cherchons maintenant à résumer les opinions de Leibniz sur la valeur de ces trois réponses distinctes.

a) *La Bible et l'illumination individuelle, ou le principe de l'ancien protestantisme.*

Si l'on pouvait oublier qu'il s'agit de trouver un critère de vérité *simple* et *toujours sûr*, il en coûterait peu de se prononcer sans réserve en faveur de l'ancien protestantisme. Mais le critère qu'il nous propose présente-t-il absolument ces deux conditions? L'exégèse des livres saints est-elle à la portée de tous les fidèles? Il faudrait cependant qu'elle le fût pour que la biblicité ou la non-biblicité d'une doctrine pût être toujours constatée. Et qui peut méconnaître les diversités d'interprétations qui divisent ceux qui ne veulent juger que d'après la Bible? Que si l'on parle du Saint-Esprit qui doit nous diriger infailliblement, de quel droit le luthérien supposera-t-il que ce guide céleste ne conduit pas le calviniste, l'anglican, le soci-

nien même s'il s'en réclame? L'illumination individuelle est un mot sacré que les protestants mettent en avant mais qui sert plus à cacher une défaite qu'à réfuter victorieusement les attaques auxquelles leur système donne prise. Allons au fond des choses; ils reconnaîtront que chez eux, comme à Rome, le guide dogmatique du simple fidèle, c'est, de fait, le pasteur. S'ils acceptaient courageusement toutes les conséquences de leur principe, ils seraient forcés de reconnaître que ceux d'entre eux qui le représentent de la manière la plus franche ne sont pas les orthodoxes, mais les anabaptistes et autres sectaires avancés. Le fractionnement indéfini de l'église est légitimé dès que l'on fait une part aussi grande à l'inspiration des individus. La providence a permis que cet effet fût produit, pour que le protestantisme arrivât à se juger lui-même. Ce moment viendra, pensait Leibniz. Il est venu, ajoute M. Pichler, et le protestantisme moderne, abandonnant d'anciennes positions sans renoncer aux libertés qu'il a conquises, regarde à un principe historique et chrétien négligé longtemps au profit d'un individualisme exagéré: il aspire à se régler sur la foi de l'église universelle.

En s'exprimant sévèrement sur le rôle que l'on a fait jouer à l'illumination individuelle dans les controverses des anciens protestants, Leibniz ne mettait nullement en question la doctrine biblique du Saint-Esprit promis à tous les fidèles; mais il pensait que cette doctrine devait être considérée avant tout dans ses rapports avec la vie intérieure. Il n'y découvrait point la promesse d'un don de discernement infaillible accordé aux individus en matière de dogmatique. Ce qu'il pensait des individus en général, il le pensait, à plus forte raison, d'un individu en particulier, fût-il pontife romain. Aussi, comme nous allons le voir, ce n'était point au papisme qu'il voulait ramener les protestants par cette critique du point de vue étroit sous lequel ils ont souvent considéré le principe fondamental de leurs églises.

b) *L'infaillibilité du pape. — La censure et l'inquisition.*

Quoique la proclamation officielle de l'infaillibilité pontificale soit encore une question à l'ordre du jour[1], ce dogme

[1] L'ouvrage de M. Pichler a paru en 1869.

était admis de fait, au temps de Leibniz, par la majorité des théologiens catholiques. Le concile de Trente siégeait encore, qu'un de ses membres les plus distingués, Pierre Soto, dominicain espagnol, recevant à son lit de mort la visite du pape, lui faisait cette déclaration solennelle : « Près de l'éternité, mais ayant encore un souffle de vie, j'atteste que votre sainteté est au-dessus de tous les conciles : ils sont absolument incompétents pour la juger. Il importe au plus haut point que cela soit clairement établi dans l'église. S'abstenir ici de définitions ce serait glisser sur une pente qui mène visiblement aux séditions, aux guerres et aux schismes. » Soto mourut et la clôture du concile fut prononcée sans que son souhait fût accompli ; mais les jésuites restaient, et ils ne négligèrent rien de ce qui pouvait amener la réalisation de l'idéal papiste. S'ils ne réussirent pas, ce fut grâce aux gallicans. N'attribuons pas cependant à ces derniers plus de puissance et d'indépendance qu'ils n'en eurent. Depuis la défaite du jansénisme, ils se montrèrent timorés, et l'ultramontanisme ne rencontra plus de résistance sérieuse en France. La censure de la Sorbonne n'empêchait pas ceux qui soutenaient l'infaillibilité pontificale, en dépit de ses arrêts, de trouver des protecteurs puissants quand ils en avaient besoin. Par contre, on encourait la censure pontificale pour peu que l'on eût le malheur de dire, comme Serry, qu'avant d'édicter quelque chose d'infaillible, le pape doit au moins consulter ses cardinaux. Le précepte apostolique « examinez toutes choses » était regardé comme sans portée dans la question. St. Paul n'avait permis d'examiner que ce qui est douteux ; or les sentences des papes ne sont pas douteuses ; donc il n'a pas permis de les examiner.

Leibniz s'est souvent prononcé contre l'infaillibilité papale. Il l'a fait surtout, d'une manière catégorique, dans son écrit intitulé : *Judicium in rebus fidei* (1702). Parmi les faits écrasants qu'il allègue contre cette thèse, nous nous bornerons à rappeler les suivants : les retraits et annulations de décrets pontificaux ; les suspensions de jugement dans des questions embarrassantes pour la politique du saint siége, telles que l'immaculée conception ; l'occupation simultanée du trône pontifical par

des titulaires également légitimes devant la postérité; l'absurdité flagrante de maintes explications exégétiques données par des papes (le fait a été reconnu par le cardinal Cajetan); le silence de l'église pendant neuf siècles sur cette prétendue infaillibilité; la surprise et le mauvais accueil que rencontrèrent les prétentions de Nicolas, à qui peut revenir l'honneur de cette innovation dogmatique.

Dans ses *Annales de l'empire*, Leibniz développe des idées analogues, en insistant sur la nécessité des synodes. Il distingue entre la théorie dogmatique de l'infaillibilité, remontant au moyen-âge seulement, et le ministère arbitral exercé par l'évêque de Rome, dans l'antiquité chrétienne. Il n'était pas alors question de cardinaux et de congrégations au service du pape comme un ministère et des commissions autour d'un roi: il n'y avait qu'un prélat éminent consulté par ses frères dans des cas difficiles et n'édictant rien sans leur concours. Les convocations de synodes, renouvelées par Gerbert, n'auraient pas étonné Baronius s'il eût compris que le papisme du moyen-âge n'était pas le catholicisme des premiers siècles. Enfin, au-dessus de tous ces faits, il en est un qui tranche la question pour ceux dont le bons sens n'est pas confisqué au profit d'un dogmatisme arbitraire. Ce fait, c'est l'immoralité criante de pontifes trop connus. Un Jean XXII et un Boniface VIII n'avaient pas même la probité qn'on réclame d'un gardien de bestiaux. Il est moralement impossible que Dieu ait accordé le don d'infaillibilité à ces êtres infâmes. Une telle supposition se réfute d'elle-même. Que l'on surprenne les âmes humbles, en parlant à leur conscience de soumission, il est des cas extrêmes où ce devoir cesse parce que l'occasion de l'exercer est supprimée. Rien n'oblige d'obéir à un pilote ivre qui ordonne aux passagers de se jeter dans la mer; on n'est pas tenu de prendre le médecin le mieux diplômé s'il tue ses malades. La manière dont les papes ont tenu le gouvernail de l'église et pansé les plaies du corps spirituel de Christ prouve aux intelligences les plus simples qu'il n'est infaillible, ni comme pilote, ni comme médecin.

L'idée de l'infaillibilité, que le X[e] siècle repoussait comme

inouïe, ne se propagea dans l'église que lorsque la papauté eut à ses ordres une milice de moines mendiants et d'inquisiteurs.

Elle séduisit plus tard les esprits par la simplicité apparente avec laquelle elle tranche le nœud gordien dans des questions difficiles ; mais ceux qui recourent à cette hypothèse toute gratuite rencontrent une difficulté nouvelle dans l'embarras où ils se trouvent dès qu'il s'agit de la prouver.

Il est fâcheux que des hommes tels que Fénelon aient outrepassé Bellarmin lui-même en croyant la piété intéressée à proclamer l'infaillibilité du pape, non-seulemenl en matière de doctrine, mais encore en matière de faits (in factis dogmaticis). C'est ébranler l'autorité de l'église que de la défendre de cette manière ; car on la compromet et l'on crée des maux peut-être incurables.

La doctrine de l'infaillibilité a eu pour conséquences pratiques la censure, l'index et l'inquisition.

Comprenant la portée de la moindre découverte propre à occasionner des doutes sur cette infaillibilité, Rome avait dû exercer la surveillance la plus rigoureuse sur la marche de la pensée humaine. Ce n'était pas sans peine qu'elle avait pris ses mesures. On connaît les oppositions et les résistances que l'établissement de la censure et de l'inquisition rencontrèrent même au sein des peuples catholiques. En France, selon la remarque de Sarpi, la censure de l'index était un gage de succès pour un livre. Il n'en était pas de même en Allemagne. Des catholiques éminents, le chancelier de Boinebourg et le landgrave de Hesse-Rheinfels, se plaignaient de ce régime. L'un n'en reconnaissait pas la légitimité stricte ; l'autre pouvait en juger d'après le sort qu'avait subi son livre du *Catholique discret*. Si le pape n'eût point mis d'obstacles à la publication de cet écrit, il eût fait, disait Leibniz, un acte plus utile encore à la cause de son église, qu'en donnant son *transeat* à l'*Exposition* de Bossuet. Mais on poussait l'aveuglement jusqu'à frapper les défenseurs intelligents du catholicisme. Conseiller la suppression d'un abus, même par politique, c'était se rendre suspect de trahison.

Ce n'était point dans l'intérêt du protestantisme considéré

comme religion rivale que Leibniz désirait ardemment la cessation de ce régime oppressif. Comme Pascal, il voyait dans l'inquisition et le jésuitisme des fléaux qui menaçaient la cause de la vérité. Il haïssait ce silence auquel on voulait réduire les hommes consciencieux et auquel les saints ne s'étaient jamais résignés.

Préoccupé de son projet d'union des églises, il insistait avec une ardeur particulière sur la nécessité d'un régime nouveau, sous lequel la haute science ne serait plus tenue en suspicion. Une génération à peine le séparait du temps de Galilée. Les coperniciens n'étaient pas encore en parfaite sûreté. Il s'était vu dans le cas de les recommander à son illustre ami Boinebourg, à l'occasion d'un voyage que ce diplomate fit à Rome. Il avait à cœur qu'il n'existât plus contre eux de menaces suspendues. Il allait plus loin. Raisonnant dans l'hypothèse d'une union éventuelle de toutes les églises chrétiennes sous l'antique présidence du saint-siége, il avait tracé le programme des libertés qu'il désirait pour la science vivant en paix avec la foi. Tout savant embrassant le catholicisme élargi, devait pouvoir substituer aux réserves mentales les réserves franchement avouées. Rome devait examiner les idées dans les limites où elles étaient émises, sans se préoccuper de corrélations suspectes et de conséquences imaginaires. « Il faut, » disait-il, « être fort circonspect en matière de rétractation, pour n'obliger personne à agir contre sa conscience. Il n'y a point de fausseté qui ne conduise à l'athéisme[1]. Cependant tout homme qui se trompe, n'est pas athée pour cela. »

En plaidant pour la liberté de la science, Leibniz n'oubliait pas que les intérêts de l'humanité, de la morale et de la religion, étaient également compromis sous le régime inquisitorial. Il attira l'attention sur un écrit célèbre qui faisait connaître les persécutions exercées à Goa contre les gallicans, et, se plaçant sur le terrain du catholicisme lui-même, il ne cessa jamais de flétrir un système qui devait inévitablement encourager l'hypocrisie ou provoquer des schismes.

[1] Textuellement : qui ne prouve, si on la pose pour vraie, qu'il n'y a point de Dieu.

Rome n'entra point dans ses vues. La haine pour le protestantisme l'avait conduite à proscrire ce qu'elle tolérait avant l'époque de Luther. On expurgeait les histoires qui disaient la vérité sur les papes; on mettait à l'index des protestations contre des impostures notoires; on se défiait des théologiens consciencieux qui, comme Arnauld, servaient fidèlement la cause de l'église en travaillant à supprimer les abus.

Leibniz sert lui-même de témoignage à l'appui de tout ce qu'il avait pu dire sur l'arbitraire et l'inintelligence de la censure romaine. Son fragment sur la vie d'Alexandre VI fut mis à l'index. Qu'y avait-il à reprocher à ce livre? L'inexactitude? Non : il s'agissait d'un écrivain consciencieux racontant des crimes plus faciles à constater que la rotation de la terre. La tendance schismatique? Non plus : Leibniz n'avait cessé de montrer aux protestants que le schisme était un mal réclamant un remède, et l'ouvrage incriminé renfermait des passages chaleureux et presque adulatoires sur le contraste entre la Rome du XVme siècle et celle du XVIIme. Le tort de Leibniz était d'avoir dit la vérité. La censure pontificale le sentit si bien qu'elle resta six ans avant d'oser se prononcer contre un livre qu'elle avait connu dès le moment de sa publication. Elle s'y décida néanmoins, comprenant que si certaines vérités lui importent, elle a d'autre part pour mission de veiller à certains intérêts qui ne sont pas ceux de la religion de Jésus-Christ, et qui sont compromis dès que la vérité pleine et entière est tolérée.

c) *L'église universelle et les conciles œcuméniques.*

Leibniz reconnaissait-il l'autorité des conciles œcuméniques? On pourrait répondre oui et non sans se contredire, car il s'agit ici d'une question complexe posée dans des termes qui ne sont pas rigoureusement définis. Au lieu de nous la présenter d'emblée sous cette forme, examinons sommairement la manière dont notre philosophe abordait le sujet et arrivait à une solution synthétique.

Avant de parler d'un concile œcuménique, il faut savoir quels en sont les caractères essentiels selon les principes du droit canonique. Les théologiens catholiques ne sont pas d'accord entre eux sur ce sujet. Les uns contestent le caractère d'œcu-

ménicité à un concile qui ne serait pas convoqué par le pape ; d'autres sont forcés de reconnaître que si cette condition était absolue, le concile de Nicée serait singulièrement suspect. La même obscurité règne sur la question de la présidence, sur celle des votations et d'autres points connexes. Faut-il compter les suffrages ou les peser ? Celui d'un évêque *in partibus* ne représentant que sa personne a-t-il la même valeur que celui d'un primat représentant une nation chrétienne ? On peut être partisan en principe des conciles œcuméniques, en réclamer un, comme le faisait Leibniz, pour faire cesser les schismes séculaires, et professer sur ces questions préjudicielles des idées qui conduisent à des conclusions négatives s'il s'agit de la validité des décisions de tel concile donné. La conscience du théologien n'est pas fortement engagée par son adhésion à ce principe théorique, s'il maintient sa liberté d'appréciation sur les points que nous venons d'indiquer, et s'il fait d'autre part des réserves ultérieures sur la question des limites de compétence.

Les luthériens du XVIme siècle ne s'étaient fait aucun scrupule d'aller jusque-là. La confession d'Ausbourg avait reconnu éventuellement l'autorité d'un concile présentant des garanties suffisantes. Cette concession n'avait pas eu une grande valeur pratique, vu les exigences exorbitantes du parti auquel elle était faite. Elle subsistait toutefois et pouvait être d'une immense utilité, et Leibniz, qui prenait au sérieux cette idée, invitait les protestants et les catholiques à se rappeler que, malgré leurs divisions, un grand principe pouvait leur servir de terrain commun.

Ce principe peut s'énoncer ainsi : « Jamais Dieu n'abandonnera l'église au point qu'une erreur préjudiciable au salut puisse être proclamée comme vérité par un concile réellement œcuménique. » Les catholiques se déjugeraient s'ils contestaient ce principe; les protestants seraient en contradiction flagrante avec leurs propres idées sur la perpétuité de la foi et l'unité du corps spirituel de Christ s'ils reculaient devant une concession aussi modérée. D'ailleurs il n'ont jamais méconnu ce principe. Il est faux qu'ils nient, à proprement parler, l'infaillibilité de l'église

universelle ; ils croient que, selon ses promesses, Dieu la préserve de l'envahissement des erreurs subversives ; or c'est en cela que consiste la véritable infaillibilité. Que leurs adversaires n'objectent pas ici leur refus d'adhérer au concile de Trente : ce serait faire un cercle vicieux, car l'œcuménicité de ce concile est précisément le point en litige. Le mur de séparation est dans cette question de fait, et non pas dans le principe de l'infaillibilité considéré abstraitement. Que l'on ait un concile véritablement œcuménique, les protestants s'y soumettront.

Mais quelle était l'opinion de Leibniz sur les conditions d'un tel concile?

Quant à sa composition, ce ne doit pas être un tribunal improvisé où l'on voit siéger de plein droit comme juges ceux-là mêmes dont les opinions sont contestées, et d'où l'on écarte comme condamnés à l'avance ceux qui méritent une position différente : ce doit être une assemblée représentant l'église universelle, et n'ayant sa raison d'être que si ce caractère représentatif est scrupuleusement maintenu. L'imagination n'a pas besoin de se mettre en frais pour nous conduire à affirmer qu'une assemblée telle que celle qui siége aujourd'hui à Rome eût été aux yeux de Leibniz un faux concile. Il s'est exprimé sur l'absence des grecs et des protestants à Trente d'une manière qui ne laisse aucun doute sur sa pensée.

Malgré son respect pour la prélature, il tenait à ce que l'on entendît, dans un concile, d'autres voix que celles des évêques et des hauts dignitaires, vu le risque qu'ils couraient d'être juges et parties dans certains débats. Fidèle au principe qui réclame dans les matières importantes les lumières les plus complètes au risque de multiplier indéfiniment les consultations d'experts, il voulait que l'on appelât les hommes qui sans être évêques, abbés, ou même simples prêtres, étaient compétents comme théologiens. Les laïques ne l'effrayaient pas ; même dans son *Systema*, il plaçait l'église au-dessus du clergé. Toutefois, s'il pensait que cent yeux voient mieux qu'un seul, il se rappelait aussi qu'un bon cheval court plus vite que cent médiocres. Equilibrant ces deux principes, il concluait que si le privilége de voix consultative devait être étendu, celui de voix délibé-

rative devait être restreint. Enfin, il n'admettait pas le principe de la votation à la majorité des suffrages dans sa crudité démocratique.

Un concile devant prononcer sur la foi de l'église universelle, l'adoption de ses décisions suppose le consentement des peuples chrétiens. Ce consentement à son tour ne peut avoir lieu, si l'on ne fait une part équitable à la distinction des nationalités dans la composition de l'assemblée. La prédominance de l'élément italien n'est pas juste. L'influence des allemands et celle des grecs doit se faire sentir. Ils le méritent, les uns comme représentants de la science, les autres comme représentants de la fidélité aux traditions ecclésiastiques les plus anciennes. On ne pourra faire cette juste part à l'élément national sans que la politique proprement dite n'ait son mot à dire. Il y a sans doute une source de difficultés et une occasion d'objections théoriques présentées au nom du cosmopolitisme chrétien. Mais ces difficultés ne sont pas insurmontables, et si l'idée de catholicité se rattache à un dogme saint, celle de nationalité a l'importance indéniable que lui donne un fait providentiel.

Les idées de Leibniz sur la composition d'un concile œcuménique sont en rapport étroit avec celles qu'il avait sur son but et sa compétence, et nous conduisent à parler de celle-ci. Une décision conciliaire ne peut être autre chose qu'une explication d'un enseignement biblique donnée par les représentants de l'église universelle. Le mandat de l'assemblée se limite à un travail interprétatif. L'Esprit-Saint, promis à l'église pour la guider dans la voie de la vérité, dirigera ses représentants. Ils peuvent compter sur ce secours s'ils sont fidèles à leur tâche véritable. Inversément, s'ils aspirent à prononcer sur ce que Jésus n'a point abordé dans son enseignement, s'ils ne se préoccupent pas strictement de la vérité salutaire, ils ne sont plus en droit de se réclamer des promesses et de compter sur une illumination spéciale. Enfin il serait étrange qu'ils prétendissent à des dons supérieurs, s'ils avaient négligé préalablement de demander à la raison et à la science tout le secours qu'ils peuvent en attendre.

L'œuvre élaborée par un concile œcuménique ne sera donc

point une révélation supplémentaire. En constatant l'enseignement de Christ, ses décisions auront pour effet de préciser les articles de foi, non de les multiplier indéfiniment. L'église ne doit pas oublier que l'homme n'est appelé à connaître qu'en partie. Une surcharge d'enseignements proposés à notre croyance est contraire à la pensée de Jésus-Christ. Le protestantisme a toujours admis ce principe. Il n'en a pas été ainsi de Rome, avec sa réglementation détaillée des articles de foi, et sa codification hérissée d'anathèmes. L'indétermination laissée sur ce que Dieu n'a pas révélé donne lieu à des libertés de pensée et à des diversités, sévèrement jugées par ceux qui font de l'erreur un crime de lèse-majesté divine. Leibniz ne s'effrayait pas des conséquences de ce latitudinarisme. Il retrouvait tout son protestantisme pour répondre à l'*Histoire des variations*, pensant d'ailleurs que le catholicisme n'avait pas le droit de se poser en accusateur superbe. Les controverses entre les molinistes et les jansénistes, celles entre les jésuites et ces derniers sur la nécessité de l'amour de Dieu, attestaient des diversités bien plus graves, puisqu'il ne s'agissait ici de rien moins que du principe moral de la vie humaine, tandis que les dissentiments des protestants entre eux se rapportaient à des questions moins vitales et quelquefois purement spéculatives.

Un concile n'étant pas appelé à compléter la révélation, ses innovations dogmatiques pourront être tout au plus respectées à titre d'idées pieuses, de philosophèmes, d'hypothèses : elles ne pourront être regardées comme articles de foi. Leibniz s'est exprimé sur ce point d'une manière catégorique : « A moins qu'on ne veuille se fonder sur de nouvelles révélations, il semble que, pour faire qu'une doctrine soit un article de foi, il faut que Dieu l'ait révélée comme telle, et que l'église, dépositaire de ses révélations, l'ait toujours reçue comme faisant partie de sa foi, puisqu'on ne pourrait savoir que par révélation si une doctrine est de foi ou non.... Il ne semble pas qu'une opinion qui a passé pour philosophique auparavant, quelque reçue qu'elle ait été, puisse être légitimement présentée sous anathème. Il paraît encore moins qu'une opinion qui a passé longtemps pour problématique puisse encore devenir un article de foi. »

C'était rompre en visière, non-seulement avec l'ultramontanisme, pour lequel l'idée du pouvoir révélateur donné d'en haut aux conciles avait un charme mystique, mais avec Bossuet lui-même qui, tout en voilant tout ce qu'elle avait de repoussant pour certains esprits, l'avait habilement insinuée. Leibniz allait encore plus loin : il croyait que les innovations conciliaires avaient fait un mal immense à l'église : *Licet mos ille malus in ecclesia invaluerit nova dogmata fidei producendi et alios condemnandi prœter neccessitatem, non ideo minus improbari aliisque abusibus qui irrepsere computari debet.*

Ce n'est pas la première fois que nous voyons Leibniz s'exprimer sévèrement sur les anathèmes. Il reconnaissait les rapports intimes qui existent entre la vérité et le salut ; mais l'anathème en tant qu'épouvantail destiné à détourner de l'erreur lui semblait aller à contre-fin. Il ne prouve rien à ceux qui ne peuvent se convaincre d'une doctrine. La grande force d'un article de concile établi à propos consiste à rappeler l'opinion de l'église universelle à titre de témoignage créant une grande présomption en faveur d'une doctrine.

Leibniz regardait la défense de lire la Bible comme une mesure dangereuse. La curiosité pieuse doit être encouragée. Ce que l'église veut, c'est une disposition raisonnable à se laisser instruire, non une soumission aveugle.

Les abus ne peuvent que compromettre la cause de l'église et celle de la vérité. Le dogmatisme autoritaire est abusif. Il ne faut pas y voir un signe de zèle pour la vérité. On n'aime réellement la vérité que si l'on est disposé à examiner ses preuves. Faire violence à son esprit pour croire sans preuves est un parti désespéré que l'on ne prend jamais pour de bien bons motifs. La doctrine de l'infaillibilité ne doit pas nous fournir un oreiller de paresse.

Par ces principes Leibniz se trouvait en dissentiment profond avec des catholiques éminents et comparativement larges, avec Arnauld, avec le landgrave de Hess-Rheinfels. Ce dernier lui disait qu'il ne serait pas rassuré sur son salut tant qu'il resterait protestant ; il l'engageait à chercher, comme lui, la paix dans la soumission à l'autorité de l'église. Mais ce côté par

lequel tant d'esprits ont été attirés vers le catholicisme, était précisément ce qui en détournait Leibniz : « L'église, » écrivait-il à Mme Brinon, « n'est pas assez autorisée de Dieu pour prétendre à une obéissance absolue. On n'en voit pas des titres assez clairs pour pouvoir avoir l'esprit en repos là-dessus, et pour digérer tout ce qui alarme la conscience d'un homme de bien. »

En résumé, toute la théologie de Leibniz sur l'infaillibilité d'un concile œcuménique se réduit à ces deux principes : Le don de l'infaillibilité se rapporte à la conservation des dogmes enseignés par Jésus-Christ ; il ne se rapporte pas à autre chose.

Quels gages de quelque importance donnait-il par là au catholicisme ? Son adhésion éventuelle à un concile œcuménique futur, assemblé dans des conditions acceptables, et son adhésion actuelle aux décisions des conciles du même genre, tenus dans l'antiquité chrétienne. Il reconnaissait que leurs canons ne renfermaient rien de contraire à la doctrine de Jésus-Christ.

Un moment il alla plus loin. S'aventurant dans la voie des interprétations, il se vit près de pouvoir accepter les canons de Trente si cette liberté d'interpréter largement lui était reconnue. En réfléchissant, il vit l'inutilité de ce tour de force. L'esprit dans lequel les canons de Trente avaient été rédigés s'opposait à ce qu'il y eût concordance entre leur teneur et sa pensée, quelque élasticité que l'on voulût chercher dans maintes expressions.

Quant aux symboles des protestants, s'il s'y ralliait, c'était en écartant la question d'œcuménicité et celle d'autorité infaillible, les principes de leurs rédacteurs ne leur ayant pas permis de grandes prétentions à cet égard. Il adhérait toutefois sincèrement à la confession d'Augsbourg considérée dans son ensemble et ses articles essentiels. Mais il désapprouvait les serments prêtés à ces symboles de manière à engager la conviction personnelle. Un homme peut répondre de ce qu'il enseignera, non de ce qu'il croira. Le fonctionnaire ne croyant plus à la doctrine d'un symbole n'a pas de scrupules à se faire sur ses opinions si elles sont consciencieuses. Par contre, il doit au

public un sacrifice : il doit se démettre de son emploi, en évitant toutefois de faire éclat de sa retraite.

Les abus d'un régime disciplinaire tyrannique en matière de doctrine l'avaient souvent frappé ; il voulait cependant le maintien des confessions de foi comme garantie nécessaire contre l'invasion du scepticisme dans l'église. Il y a une grande analogie entre ses vues sur ce sujet et celles de Schleiermacher, qui tenait aussi aux livres symboliques. Leibniz croyait que l'ordre n'est pas compatible avec le laisser aller. Les conséquences fâcheuses de la liberté illimitée le touchaient plus que les inconvénients d'une confession de foi, celle-ci du reste étant supposée large.

§. 3. *Jugement de Leibniz sur le concile de Trente et les conciles dits œcuméniques.*

Nos lecteurs connaissent déjà la nature du jugement porté par Leibniz sur le concile de Trente. Il n'est pas sans intérêt toutefois de mettre en lumière quelques faits propres à nous montrer la valeur de cette protestation.

Ce n'était pas un jugement partial. Placé jeune encore dans un milieu diplomatique essentiellement catholique, il avait examiné les canons de Trente dans le désir de les trouver aussi acceptables que possible, soit pour lui, soit pour ses compatriotes luthériens, et, ne trouvant d'abord que trois ou quatre articles décidément choquants, il s'était laissé aller à l'espérance que la difficulté pourrait être levée par une interprétation pontificale. Il avait été encouragé à cette espérance par Boinebourg, qui désirait ardemment l'union, et à qui sa haute position donnait le privilége d'être écouté à Rome. Mais Boinebourg mourut, et les explications du pape ne venaient pas. L'intelligence de Leibniz travaillait de son côté, et il ne pouvait rester à son premier point de vue. En 1683, il était arrivé à reconnaître qu'il fallait plus que des explications pour faire cesser le schisme. Il était évident pour lui que le concile n'était pas œcuménique, et que les circonstances en demandaient un autre.

En voyant la persévérance de Rome à maintenir son despotisme, et l'appui qu'elle trouvaît dans les canons de Trente, il ne vit bientôt plus dans ce concile qu'une œuvre foncièrement vicieuse et un obstacle à la paix. Nous avons rappelé ce qu'il pensait de ses anathèmes. Plus il était prompt à saisir les points de rapprochement entre les deux églises là où il en trouvait d'importants et de trop peu remarqués, plus il en voulait à cette œuvre d'intolérance et de particularisme. Il ne la regardait pas comme plus œcuménique que la confession d'Augsbourg, et, d'autre part, elle était loin de répondre aussi bien à ses convictions personnelles.

Il ne pensait pas que ses appréciations pussent être contestées au point de vue d'un vrai catholicisme. S'il voulait que tout fût remis en question, que les grecs et les protestants fussent admis au nouveau concile qu il demandait, il rappelait le précédent des calixtins appelés à se faire entendre à Bâle, quoique condamnés à Constance. De grandes nations chrétiennes ayant des institutions religieuses fondées sur la Parole de Dieu et d'antiques traditions pouvaient réclamer l'honneur que l'on fit à une poignée d'hommes qui devait son importance à un Jean Zisca. Si on lui répondait que les calixtins avaient été définitivement malmenés à Bâle, il ne niait pas la duperie dont ils avaient été victimes ; mais, s'élevant à la question générale, il se bornait à considérer l'invitation qu'ils avaient reçue et à faire observer que rien dans les principes avoués de Rome ne s'opposait à ce qu'une invitation analogue fût adressée à de nouveaux schismatiques et à ce qu'elle s'y tînt de bonne foi.

Il insistait sur le fait que le concile de Trente n'était pas définitivement reçu dans toutes les nations catholiques ; il rappelait les oppositions qu'il avait rencontrées en France, et qui n'étaient pas encore levées ; il montrait que quelque chose d'analogue existait en Allemagne, et soutenait sa thèse avec connaissance de cause. L'archevêque-électeur de Mayence, primat de l'Allemagne, lui avait dit que ce concile n'était pas absolument reconnu dans son propre diocèse et dans les diocèses voisins, parce qu'il aurait fallu pour cela, aux termes du

vieux droit canonique, la convocation des conciles provinciaux, que l'on avait négligée.

Il citait enfin les lettres de l'espagnol Vargas, connues plus tard en France, et les écrits de théologiens catholiques proscrits par la censure, mais montrant avec évidence les intrigues, les puérilités, les mensonges qui avaient joué un si grand rôle dans l'histoire de ce concile, et dont le souvenir empêchera toujours les hommes sérieux de respecter profondément ses décisions.

Une dévote célèbre, correspondante de Leibniz, Mme de Brinon, épouvantée de la manière dont le terrible philosophe traitait une autorité sur laquelle reposait le paix de son âme, conjura Bossuet de ne pas garder le silence. Confiant dans l'ascendant de son génie, l'illustre prélat pensa qu'une réponse faite à la hâte par un homme tel que lui suffirait pour confondre Leibniz. Par respect pour la science, le tact, et la modération relative du théologien gallican, nous devons croire que s'il eût eu affaire avec un antagoniste catholique et français, il eût cru convenable de faire quelques concessions sérieuses sur la valeur d'un concile que les hommes de son école étaient loin de regarder comme une émanation parfaite de l'Esprit-Saint. Vis-à-vis d'un luthérien, il ne crut pas devoir compromettre son église par d'honnêtes aveux et consentir à rabaisser un document que la politique l'appelait à défendre. En homme d'esprit il tourna les difficultés par un cercle vicieux. Aux objections tirées de l'insuffisante composition de l'assemblée et de l'arbitraire de ses procédés, il opposait l'autorité du fait accompli. Un accord ultérieur s'était établi tant bien que mal, n'importe par quels moyens. Dès lors le concile était devenu œcuménique. Quant aux anathèmes, que Leibniz regardait comme inadmissibles, ils étaient juxtaposés à l'exposition de la doctrine par les pères de Trente : donc ils faisaient partie intégrante de la doctrine elle-même. On ne pouvait mieux poser en principe ce qui était en question, mais un logicien tel que Leibniz ne pouvait être dupe de ce sophisme. « Vous supposez toujours qu'on reconnaît que l'église a décidé, » répondait-il à Bossuet, « et après cela vous inférez qu'on ne doit point toucher à ses décisions. »

En effet, Bossuet ne se préoccupait nullement de la moralité et de la légitimité des moyens par lesquels Rome avait réussi à faire adopter les décisions du concile. Sans s'exprimer comme le firent plus tard les jésuites à Trévoux, il partait du principe dont nous trouvons la formule la plus naïve dans ces paroles: « Que les pères du concile se soient conduits par telles vues, par tels motifs, par tels conseils que l'on voudra leur supposer, leurs décisions n'en sont pas moins l'oracle du Saint-Esprit qui sait se servir du mal même pour procurer le bien. Sans ce principe, point de sécurité, point d'unité dans la foi, et par conséquent point de catholicité. »

En fait de sécurité, d'unité dans la foi et de catholicité, Leibniz était aux antipodes d'une telle doctrine. « On se flatte en vain dans votre communion d'un avantage en cela, comme s'il était permis à une petite bande de petits évêques italiens, courtisans et nourrissons de Rome, qu'on croyait peu instruits et peu soigneux du vrai christianisme, de fabriquer dans un coin des Alpes, d'une manière hautement désapprouvée par les hommes les plus graves de leur temps, des décisions qui doivent obliger toute l'église. Non, monseigneur, un tel concile ne passera jamais, sans que l'église chrétienne en reçoive une blessure insanable. Faut-il que nous en soyons plus jaloux que vous? »

Leibniz montrait ce qu'il y avait eu d'insignifiant dans l'invitation faite aux protestants, et prouvait que leur exclusion n'avait aucune analogie avec l'insuffisante représentation des chrétiens d'Occident au concile de Nicée, aux doctrines duquel ces derniers adhéraient d'une manière notoire. Il s'exprimait avec indignation sur la conservation intentionnelle d'abus disciplinaires dont Bossuet parlait avec plus d'habileté que de vérité : « Pallier les erreurs, soutenir les superstitions, excuser les grands désordres, chicaner sur des bagatelles et sur des subtilités d'école pour entretenir le schisme, ce sont des choses contre lesquelles le Seigneur a prononcé une malédiction plus grande que celle du pape. »

Leibniz regrettait que la guerre entre l'Autriche et la France eût empêché ces deux grandes puissances d'exercer un contrôle

simultané sur la politique du concile. Cette division avait donné la prépondérance à l'influence italienne et espagnole.

Les catholiques, remarquait-il, étaient intéressés à l'abrogation d'une discipline dogmatique dont les anathèmes les frappaient également si, voulant rester fidèles à leur église comme un Erasme ou un St. Augustin, ils se permettaient les mêmes libertés de pensée que ces hommes illustres. Ils savaient avec quelle rigueur la censure sévissait contre plusieurs d'entre eux pour de simples interprétations qui ne concernaient pas, au fond, la doctrine proprement dite.

Nous ne pouvons mieux résumer les conclusions de Leibniz sur ce sujet, qu'en citant ces paroles énergiques, où l'indépendance par rapport au protestantisme reparaît à côté d'une aversion prononcée pour l'exclusisme ultramontain.

«Les protestants, *aussi bien que* toutes les personnes qui aiment véritablement l'honneur de Dieu et le bien de l'église, sont obligés de rejeter éternellement un tel concile. Mais c'est Dieu qui a confondu la fausse sagesse de ces fabricateurs d'un concile œcuménique pour mettre la postérité dans la nécessité de les abandonner. »

Les principes de Leibniz en matière d'œcuménicité devaient le conduire à désavouer bien d'autres conciles que celui de Trente. Quelle assemblée, en effet, avait jamais réalisé, par sa constitution, sa composition, son règlement intérieur, sa déférence pour l'église universelle appelée à se prononcer définitivement, cet idéal parfait de légalité, de largeur, de catholicité, de fidélité à Christ, hors duquel tout peut être remis en question ? A peine pourrait-on nommer le concile de Nicée. Aussi lorsque Bossuet demandait à Leibniz où il voulait ramener l'église, le penseur vigoureux eût-il été véritablement fidèle à son génie en répondant qu'il voulait que l'on en revînt à ce christianisme des premiers siècles, qui n'avait eu d'autre symbole que la parole de Jésus-Christ, et qui malgré cela pouvait produire ses souffrances et ses victoires comme gages suffisants de catholicité. Leibniz reculait devant cette conséquence, qui, d'ailleurs, l'eût appelé à laisser loin derrière lui l'espérance d'une transaction et les éléments éventuels d'un compromis. Il

se bornait à rejeter avec les canons de Trente ceux des conciles purement occidentaux, à nier l'œcuménicité des conciles de l'époque carlovingienne, et à se rattacher, non sans quelques explications, à ceux qui pouvaient conserver dans l'histoire l'épithète qu'elle leur avait donnée. Jetons avec lui un coup d'œil rétrospectif sur la plupart de ces divers conciles, pour nous faire une idée sommaire de ses appréciations.

Il ne surfaisait pas en demandant aux catholiques, avec l'abandon des canons de Trente, celui du cinquième concile de Latran (1512), qui avait mis le pape au-dessus des conciles. Bossuet ne pouvait lui demander d'être papiste sur ce point, car il se serait condamné lui-même en souscrivant à des canons contraires à toutes les libertés gallicanes.

Le concile de Florence paraissait plus œcuménique ; il ne l'était pas assez toutefois, puisqu'il avait excommunié les grecs.

D'utiles réformes avaient été décrétées à Constance et à Bâle ; mais Leibniz ne pouvait oublier le bûcher de Jean Huss et les intrigues qui avaient fait échouer une œuvre commencée sous de favorables auspices.

Il reprochait au concile de Vienne (1511) l'anathème prononcé, sous prétexte de spiritualité, contre une thèse philosophique qui, bien comprise, était à ses yeux l'expression de la doctrine la plus exacte sur les rapports de l'âme avec le corps, et avait bien moins de dangers que la négation substituée.

Le second concile de Lyon (1275) s'était mis en dehors des traditions de l'antiquité chrétienne par ses innovations dogmatiques et par le fanatisme de son intolérance.

Le quatrième concile de Latran (1215) avait officiellement et arbitrairement sanctionné l'identification entre le pouvoir des clefs donné à St. Pierre et les pouvoirs usurpés du pape ; il avait matérialisé la doctrine de la vie future en enseignant « la vraie résurrection de la chair que nous portons ; » il avait érigé en dogme la transubstantiation et le purgatoire, hypothèses théologiques, et affirmé l'efficacité de la messe pour les morts. Autant d'innovations, autant aussi de signes de non-œcuménicité.

En rejetant ces conciles, Leibniz se plaçait sur le même terrain

que l'église grecque. Ce n'était pas faire de la polémique protestante, mais du catholicisme large, que de s'exprimer si catégoriquement. Restaient maintenant les huit premiers conciles œcuméniques.

De ces huit conciles, il acceptait les six premiers, tous relatifs à la personne de Jésus-Christ. Il le faisait de bonne foi, quelques réserves qu'il exprimât sur la rédaction des formules. Trinitaire modéré mais décidé, il ne croyait pas que l'introduction d'un terme extra-biblique, pour désigner un dogme mystérieux et attaqué, eût été une chose heureuse ; il ne pensait pas que les Pères du IVe siècle, qui n'avaient pas des idées claires sur les catégories métaphysiques de personne, sujet, accident, en eussent fait le meilleur usage ; il croyait que les anciennes formules avaient besoin de rectification ; mais il acceptait la doctrine que l'église avait voulu sauvegarder, la grandeur infinie du Christ, son caractère d'homme-dieu. A l'égard du sixième concile (deuxième de Constantinople, contre le monothélisme), il faisait une autre réserve encore. Tout en acceptant la doctrine contenue dans ses canons, il regrettait la rigueur de son exclusisme, le monothélisme n'étant pas une hérésie, mais une conception imparfaite de la vérité. Si l'on eût subtitué l'idée d'activité à celle de volonté, il eût été facile de trouver la synthèse entre la théorie incriminée et la doctrine de l'église.

Le septième concile (deuxième de Nicée, 887) avait consacré et imposé le culte des images, obéissant à une pression despotique exercée par Irène. Leibniz n'éprouvait aucun scrupule en le rejetant, car l'Occident ne l'avait pas reçu, et il ne pensait pas que ce qui n'avait point été œcuménique à l'origine pût jamais le devenir. Il rejetait à plus forte raison le huitième concile (quatrième de Constantinople, 869).

IV. Les sacrements.

Nous n'esquisserons que très rapidement ce qui concerne le sujet des sacrements, bien que Leibniz s'en soit occupé pendant un demi siècle. Nous retrouvons ici son point de vue irénique, et sa disposition à faire de larges concessions au catho-

licisme, lorsque les principes auxquels il tenait le plus n'étaient pas compromis.

Quoique le *Systema* soit ici une source de première importance, il en est d'autres qu'il ne faut pas négliger et dont l'emploi nous empêchera de tirer des conclusions précipitées. Ainsi, pour ce qui concerne la question fort controversée de la définition et du nombre des sacrements, nous pouvons consulter le projet d'académie allemande mixte que Leibniz avait élaboré. Après avoir établi que les futurs académiciens feront profession de christianisme et participeront à des actes religieux communs, il exprime l'idée que les chrétiens des deux confessions peuvent s'entendre, avec un peu de bonne volonté, sur les sacrements. Il n'est aucun théologien protestant qui ne les regarde comme des pratiques d'institution divine en rapport avec des grâces promises. Cela posé, le reste ressemble fortement à une question de mots. Les deux confessions rivales feront bien de s'entendre sur le terrain large que leur présente l'ancienne tradition et sur lequel l'église d'Orient est restée.

On retrouve le même esprit de modération dans la manière dont le philosophe chrétien aborde la question célèbre : Est-il nécessaire pour l'efficacité d'un sacrement que l'officiant ait eu l'intention positive de le célébrer ? Au fond, remarque Leibniz, on ne peut répondre que par l'affirmative, car en laissant planer un doute, on arriverait à tenir compte d'un sacrement parodié. Et cependant la solution affirmative, maintenue dans toute la rigueur de son spiritualisme, fait surgir des difficultés nouvelles. Où commence l'intention sérieuse ? Quand serons-nous sûrs que la distraction ou l'ignorance d'un prêtre n'ont pas diminué la valeur morale de l'acte accompli par son ministère ? Il y a là des limites indéfinissables. Le mieux est d'écarter ces questions casuistiques pour s'en tenir à une doctrine simple, également acceptable à la foi et au sens commun.

Leibniz résolvait dans le même esprit la question de *opus operatum*, se gardant à la fois d'un formalisme grossier et d'un subjectivisme sceptique qui, par fausse spiritualité, arrive à méconnaître le côté mystérieux des sacrements et en supprime la notion.

Il maintenait, moyennant quelques adoucissements, la doctrine officielle du catholicisme sur la confirmation et l'ordination, ne croyant pas toutefois qu'il fût permis d'anathématiser ceux qui soutiennent que ces sacrements peuvent être réitérés. Il fondait ce principe de tolérance sur le silence des Pères.

Il ne voulait pas non plus que l'on anathématisât les anabaptistes, leurs opinions n'étant point anti-scripturaires. Pédobaptiste modéré, il ne croyait pas que le salut des petits enfants dépendît de leur baptême.

La controverse sur la confirmation lui paraissait oiseuse, les luthériens ayant conservé l'imposition des mains, pratique d'institution divine dans laquelle se trouve l'origine de ce sacrement.

Il maintenait la confession auriculaire, et l'absolution, qui lui paraissait être la ligne de démarcation la plus tranchée entre les pouvoirs spirituels et les pouvoirs temporels. Mais il voulait que la confession se restreignît aux péchés les plus saillants et les plus graves, et qu'elle ne fût pas inquisitoriale. Il pensait, comme Erasme, qu'il n'est pas bon, dans l'intérêt de la morale, qu'elle s'étende aux péchés secrets. Ses vues ne différaient pas essentiellement de celles des anciens luthériens, qui avaient maintenu la confession privée et qui, bien qu'elle ne datât que du IXme siècle, persistèrent à la conserver comme usage facultatif depuis que l'électeur de Brandebourg l'avait fait abolir officiellement comme pratique de l'église.

Il insistait sur la nécessité de la repentance, de la contrition même, d'accord avec Arnauld et les jansénistes, qui n'admettaient pas, comme les jésuites, la suffisance de l'attrition.

En maintenant ainsi le sacrement de la pénitence, il ne s'écartait pas des principes posés dans l'Apologie de la confession d'Augsbourg.

L'étude approfondie de ses idées sur la cène nous appellerait non-seulement à traiter séparément les deux grandes questions de la transubstantiation et du retranchement de la coupe, mais encore à distinguer dans la première trois questions spéciales: la définition de la présence réelle, son mode d'action, sa durée. Sous ce triple chef il nous faudrait analyser une grande masse

d'idées, séparer, selon l'usage constant de Leibniz, ce qui est respectivement essentiel ou accessoire, biblique ou traditionnel, religieux ou scolastique. Il avait en effet étudié de la manière la plus savante ces grands problèmes, y apportant l'érudition de l'historien, la sagacité du critique, la profondeur et l'originalité du métaphysicien. Tout en se rattachant primitivement et pour le fond à la doctrine du concile de Trente, il en donnait une explication indépendante qui ne coïncidait ni avec celle du catholicisme populaire, ni avec aucune des formules protestantes. Quoique les évolutions parcourues par sa pensée aient présenté ici des variations qui nous empêchent d'exposer exactement cette théorie dans un court aperçu, nous en indiquerons sommairement le principe.

Le nœud de toutes les questions dogmatiques relatives à la cène étant dans la doctrine de la présence réelle, c'est à l'idée ontologique de corps qu'il faut remonter pour avoir la clef de ces grands problèmes. Leibniz trouvait ici, dans sa métaphysique, un élément précieux de synthèse. Il ne pensait pas, comme les cartésiens, que parmi les propriétés générales des corps, l'étendue fût la plus essentielle. Derrière toutes ces propriétés se trouvait la substance primitive, constitutive, insaisissable, ayant pour attribut inséparable entre tous, non pas l'étendue, mais la mobilité. Partant de ce principe, Leibniz ne trouvait pas irrationnel d'admettre que ce substratum essentiel pût revêtir momentanément, dans une circonstance donnée, les propriétés inhérentes à un autre corps, ou, pour parler avec les théologiens, ses espèces. Une telle métaphysique le conduisait en droite ligne non-seulement à la consubstantiation, mais encore à la transubstantiation dans le sens le plus parfaitement étymologique de ce mot. Aussi bien est-ce sur ce terrain que nous le voyons, en 1671, tendre une main de réconciliation à Arnauld, sans avoir besoin, comme ce dernier, d'imposer silence à la raison humaine. La transubstantiation ainsi comprise rentrait au nombre de ces idées qui, ne renfermant rien de contradictoire, sont toujours admissibles et passent au rang de dogmes admis, quand le chrétien les a vues dans l'Ecriture. Heureux de cette découverte, Leibniz en fit une autre qui avait

pour lui le charme de l'imprévu (*præter spem*). La confession d'Augsbourg, relue attentivement, ne lui paraissait renfermer rien de contraire à la doctrine catholique ainsi comprise ; les églises pouvaient s'entendre, et l'on pouvait presque dire qu'elles avaient été d'accord sans le savoir. Un opuscule de Leibniz mit bientôt en relief ces points de rapprochement dont on ne se doutait guère. Malheureusement pour ses intentions conciliantes, une étude plus approfondie de la question lui montra que les divergences étaient toujours sérieuses, et que son application synthétique n'était guère qu'une nouveauté intéressante, un système de plus entre tant d'autres qui se heurtaient mutuellement.

En effet, cette théorie ingénieuse ne s'accordait absolument avec aucune de celles qu'il s'agissait de rapprocher. Si elle empruntait au catholicisme le terme sacramentel de transubstantiation, elle était incompatible avec le matérialisme de la théologie romaine, qui admettait une transmutation réelle et allait jusqu'à supposer que le corps de Christ pouvait être exposé aux outrages de la nature. Le spiritualisme de l'explication de Leibniz dépassait celui de la théorie luthérienne : il permettait à ce dernier de se rapprocher des calvinistes sur la question de la durée de la présence réelle et de penser qu'ils pourraient bien ne pas avoir tort en affirmant que les vrais communiants étaient seuls à participer réellement au corps de Christ. D'autre part, s'il avait trouvé que la confession d'Augsbourg s'accordait avec ses idées, il repoussait la doctrine de l'impanation que préconisaient les adhérents de ce symbole. Traduire « ceci est mon corps, » par « ceci renferme mon corps, » comme on dirait en voyant un sac « ceci est de l'argent, » lui paraissait un tour d'esprit puéril et une exégèse irrespectueuse. Enfin, s'il reconnaissait quelques coïncidences entre sa théorie et les opinions individuelles de Calvin, il ne se dissimulait pas qu'elle devait trouver peu d'accueil dans les églises calvinistes, restées en général, sur la question de la cène, fidèles aux idées de Zwingli, et il ne croyait pas devoir pousser l'esprit de concession jusqu'à transiger avec un symbolisme qui se rapprochait trop du point de vue socinien.

Du reste, quoique Leibniz pût consciencieusement employer le terme de transubstantiation, il cessa peu à peu d'en faire usage dans l'exposition de ses vues personnelles. Dans une lettre écrite à Jablonsky en 1698, à l'occasion du projet d'union, il insiste avant tout sur la formule de « présence vraie, réelle et essentielle. » C'est autour de ce drapeau que, dans les moments les plus caractéristiques de sa carrière de pacificateur confessionnel, il invite les chrétiens à se rallier, laissant derrière eux les anathèmes de Trente, les subtilités inutiles des luthériens sur l'impanation, et les négations par lesquelles les réformés avaient transformé en commémoration pure ce que l'église avait toujours vénéré comme mystère profond.

Il regrettait que l'on eût dogmatisé depuis longtemps sur ce sujet au delà des limites scripturaires. Aussi les spéculations de Ratram et de Raban-Maur lui paraissaient-elles plus curieuses qu'instructives. On n'y pouvait trouver beaucoup de lumières sur les problèmes soulevés au XVIme siècle. Il était douteux que les formules de Pascase Radbert présentassent exactement la même doctrine que les canons de Trente.

La transubstantiation, telle que l'avait définie ce concile, était, aux yeux de Leibniz, une théorie plus ou moins soutenable et que l'on pouvait respecter à titre d'explication spécieuse d'un grand mystère, mais que l'on ne saurait imposer comme article de croyance. Une fois la présence réelle dûment affirmée, l'église romaine pourrait laisser le champ libre aux discussions ultérieures sur le sujet. Ce libéralisme ne la compromettrait pas et ne serait pas d'ailleurs sans précédents. Il est des dogmes bien plus importants au point de vue du catholicisme, que Rome elle-même s'abstient de définir.

Quant à l'adoration de l'hostie, Leibniz la repoussait catégoriquement, soit en développant ses idées sur la durée de la présence réelle, soit en faisant ressortir la nécessité d'un culte spirituel.

Rien ne montre mieux son impartialité que la manière dont il s'exprime sur le retranchement de la coupe. Son attachement aux traditions les plus anciennes lui faisait préférer la coutume des grecs reprise par les calixtins et les protestants,

mais il reconnaissait hautement la suffisance de la communion sous une seule espèce et il la soutenait bibliquement en rappelant le repas sacré d'Emmaüs. Le retranchement de la coupe ne lui semblait ni un de ces abus d'autorité qui méritent d'être punis par le schisme, ni un de ces avantages qu'une église a le droit de sauvegarder par le sacrifice de la paix.

Il croyait que l'extrême-onction pourrait être conservée comme sacrement. Ce que nous avons vu de ses opinions sur le sacerdoce nous fait comprendre qu'il n'ait pas eu de sérieux scrupule à maintenir au même titre l'ordination. Son projet d'union présente sur ce point quelques passages plus ou moins accentués dans le sens catholique.

Pour conserver au mariage le caractère de sacrement, il lui avait fallu passablement élargir ce dernier terme, car ses idées sur la législation matrimoniale étaient fortement empreintes de laïcisme. Il se tirait de la difficulté en établissant la nécessité de la bénédiction nuptiale, quitte à professer des principes fort peu catholiques sur certains points, particulièrement sur le divorce. C'était, du reste, dans un esprit très sérieusement chrétien qu'il critiquait la sévérité peu intelligente de l'église. L'impossibilité où un époux outragé se trouvait de contracter un second mariage lui semblait à la fois une violation directe des préceptes de Jésus-Christ et un scandale dont les conséquences avaient tristement rejailli sur l'état des mœurs dans les nations catholiques. Enfin, se prévalant à la fois des analogies fournies par l'Ancien Testament et du silence relatif de l'Evangile, il croyait que les missionnaires devaient être libres d'user d'une certaine condescendance en annonçant le christianisme à des peuples chez lesquels la polygamie n'était pas près de disparaître.

V. Le culte chrétien.

Si Leibniz se rapprochait du catholicisme dans les questions dogmatiques relatives aux sacrements, il se rapprochait du puritanisme dès qu'il s'agissait de considérer, d'une manière générale et pratique, le sujet du culte. Il reprochait au romanisme d'avoir oublié que Dieu veut être adoré en esprit et en vérité et

qu'il ne donne point sa gloire à un autre. Son irénisme, loin de l'entretenir dans l'illusion sur le danger des superstitions papistes, le conduisait à les juger sévèrement, car elles avaient compromis les vrais intérêts de l'église, donné raison au schisme, et elles laisaient subsister un grand obstacle à une réconciliation confessionnelle.

Plus il respectait dans la messe une forme spéciale du sacrement de la cène, plus il condamnait les abus occasionnés par l'adoration de l'hostie. Il s'exprimait en vrai protestant quand des théologiens catholiques posaient des formules stupides comme cette définition enseignée à des séminaristes au XVe siècle : « Un prêtre est un homme de sexe masculin qui a reçu l'ordination et qui est chargé de confectionner le corps et le sang de Christ. » Sa doctrine sur la présence réelle ne l'empêchait pas de rappeler que la messe est une représentation de l'immolation de Christ, qu'elle n'en est pas la reproduction, qu'il faut bien s'expliquer lorsqu'on l'appelle un sacrifice expiatoire. Si, dans son projet d'académie, il parlait de faire assister des protestants à la messe, c'était dans la supposition qu'on leur offrirait des garanties et que le culte serait célébré dans leur langue maternelle.

Il sentait que le catholicisme devait faire ici beaucoup de concessions. S'il n'allait pas jusqu'à demander l'abolition radicale des messes privées, fort mal vues des luthériens, il entendait qu'elles ne fussent maintenues que facultativement et à titre d'usage toléré sous un régime de conciliation.

C'est dans le même esprit qu'il conservait la messe pour les morts. Cette pratique n'était pas contraire à ses idées eschatologiques ; il tenait toutefois à ce qu'elle ne devînt pas une occasion d'abus.

Il s'exprimait très sévèrement sur les processions théophoriques et doutait qu'on pût permettre la conservation de cet usage postérieur à l'époque carlovingienne. *Vera religio offuciis turpari non debet.*

L'invocation des saints n'ayant été ni recommandée ni défendue dans l'Ecriture, Leibniz s'élevait également contre la superstition romaine qui en abuse et contre l'intolérance puritaine qui

la regarde comme une véritable idolâtrie. Les saints règnent avec Christ; donc il n'est ni déraisonnable ni impie de croire qu'ils peuvent nous prêter leur appui. Mais il faut se garder de voir une médiation dans cette assistance que nous pouvons attendre de ces anciens compagnons de service élevés dans la gloire céleste. L'église devrait protester hautement contre cette confusion superstitieuse; elle est inexcusable lorsqu'elle l'encourage et l'exploite. Quand elle tomberait dans l'extrême contraire, elle ne courrait, après tout, aucun danger.

Celui qui a dit aux âmes travaillées: « Venez à moi, » leur donne tout ce qu'elles se flattent de trouver dans la compassion des saints, aussi bien que les grâces plus étendues dont les saints ne peuvent être les dispensateurs.

Leibniz était encore plus sévère quant au culte des images Admettant qu'on pouvait les conserver comme moyen de réveiller de pieux souvenirs, il ne voulait pas que l'on se prosternât devant elles dans une attitude d'adoration, le scandale restant évident, quelque plausibles que fussent les explications admises en théorie. Il attribuait à ce scandale l'antipathie persévérante des musulmans pour le christianisme et leurs triomphes sur l'église grecque; il aimait à rappeler l'énergique protestation du concile de Francfort.

Sa modération l'aurait conduit à s'exprimer avec beaucoup de ménagements sur les hommages d'hyperdulie réservés à la mère du Sauveur, si le nom de Marie n'eût été, depuis le moyen-âge, le mot d'ordre d'un obscurantisme persécuteur, et si les jésuites n'eussent poussé la vénération jusqu'à l'idolâtrie. C'était l'époque où venait de se former la congrégation du sacré cœur de Marie. Ces honneurs étendus à l'humble personnage du charpentier Joseph, dont l'antiquité chrétienne avait toujours respecté l'obscurité, révoltaient le spiritualisme et la science de Leibniz. Il protestait contre les abus dont ils étaient l'occasion, s'appuyant sur l'exemple de St. Epiphane, qui « n'adorant pas les anges adorait encore moins la fille d'Anne, » et sur les malédictions dénoncées dans l'Ancien Testament à ceux qui mettent leur confiance en l'homme. Convaincu que « beaucoup de gens » quoi qu'ils en disent, aiment la vierge plus

que Dieu, il insistait pour que les catholiques voulussent bien s'en tenir, sinon à la Parole de Dieu, dont ils ne reconnaissaient pas la suffisance, du moins à la tradition de l'antiquité chrétienne.

Il ne repoussait pas le dogme de la virginité perpétuelle de Marie, admettant qu'il pouvait avoir un fondement historique; il ne niait pas l'immaculée conception, hypothèse compatible avec ses idées sur la création, mais il trouvait exorbitant qu'on érigeât en article de foi ce qui n'était nullement prouvé, et que le pape autorisât une fête en l'honneur d'une idée religieuse sur laquelle il n'osait pas formuler une opinion définitive.

En désirant la rentrée des protestants dans l'église, Leibniz ne cachait point que l'un de ses motifs était puisé dans l'espérance qu'il concevait au sujet de l'influence réformatrice qui leur était réservée relativement à ces abus. Il souhaitait que l'on s'arrêtât dans la voie des innovations superstitieuses; il ne doutait pas de cet heureux résultat si le catholicisme, renonçant à être exclusivement italien, reconnaissait enfin l'existence de grandes églises nationales et surtout d'une église allemande.

VI. Eschatologie.

Nos lecteurs se rappelleront que Leibniz, rompant simultanément en visière au scepticisme et à l'orthodoxie, attribuait au dogme de l'immortalité une espèce d'évidence. Il voyait dans la mort le passage naturel à une nouvelle existence, et n'admettait pas la séparation absolue de l'âme et du corps. Il existe, pensait-il, un germe indestructible du corps (*flos substantiæ*), qui, par sa subtilité et son excellence, échappe à toute action dissolvante. Ce germe doit se développer et devenir le corps glorieux. Par là Leibniz rentrait dans la doctrine biblique de la résurrection et s'écartait de l'interprétation matérialiste qui en avait été donnée par la théologie catholique et par quelques protestants.

La doctrine du purgatoire, pensait-il, ne doit pas être un obstacle à l'union des églises. Il faut seulement que l'église

romaine ne la matérialise pas, qu'elle ne l'exploite pas dans un but autoritaire, et qu'elle ne mette pas à l'index les explications de ceux qui voient dans le feu purificateur autre chose que des flammes scintillantes, crépitantes et pétillantes. L'idée d'une purification des âmes au delà de cette vie est fort ancienne dans l'église. Qui peut dire qu'on ne la retrouve pas du tout dans les allusions bibliques à la dernière obole qu'il faut payer, au feu que traverse l'ouvrier fidèle mais imprudent, au baptême administré pour les morts? Les protestants ont été trop loin en prenant sur eux d'affirmer qu'il n'existe au delà du tombeau que bonheur absolu ou châtiment irrévocable. Les catholiques sont tombés dans des excès plus dangereux en faisant de leur purgatoire une maison de détention, et en faisant intervenir le ministère des prêtres ici-bas pour la réduction du temps de réclusion. S'ils avaient eu plus de spiritualité, ils eussent compris que la liberté de l'âme pieuse peut jouer son rôle dans cette épreuve que la repentance imparfaite rencontre encore après la mort; d'autre part, le protestantisme n'aurait pas été conduit à repousser le purgatoire comme un amoindrissement des doctrines de la grâce, et comme une ombre jetée sur leurs horizons lumineux. Si Rome n'avait pas fait un trafic scandaleux de messes et d'indulgences, il n'y aurait rien que de respectable dans l'usage antique de la prière pour les morts. C'est par des innovations absurdes et des anathèmes injustes que l'on a compromis cette doctrine du purgatoire, repoussée par les protestants et les grecs, mais dont l'idée-mère peut être acceptée et conservée par des chrétiens bibliques, pourvu que l'on reconnaisse la liberté de divergence sur un sujet aussi mystérieux.

N'oublions point, rappelait encore Leibniz, que ce qui est ici en question, ce n'est point l'autorité de St. Augustin, dont les affirmations sur ce sujet n'ont rien de bien tranchant, mais l'usage déplorable que Rome a fait de cette doctrine pour asseoir sa domination spirituelle. A cet égard les observations de Leibniz sont marquées au sceau d'un protestantisme décidé.

On retrouve la même sagesse dans sa doctrine sur les peines éternelles, fort légèrement jugée par des hommes célèbres, et

mise gratuitement sur le compte d'un esprit de condescendance hypocrite. La possibilité d'un malheur sans fin sera toujours une conséquence de la liberté humaine. Tel était le principe de Leibniz, et l'on ne peut l'accuser d'avoir été en contradiction avec sa philosophie, car il n'était nullement spinosiste. Du reste, une fois cette possibilité proclamée, il s'est peu avancé en fait d'affirmations ultérieures ; surtout il s'est toujours gardé de poser l'éternité absolue des peines comme un article indispensable de foi. Il rappelait qu'Origène n'y avait pas cru, que St. Jérôme et Grégoire de Nysse en avaient douté et que les opinions de tels docteurs, fussent-elles erronées, ne sauraient être frappées d'anathème. Si, dans son *Systema*, il a exposé sur le dogme de l'enfer une théorie catholicisante, il l'a fait à un point de vue spiritualiste, qui n'était pas celui du moyen-âge. Il a vu dans la damnation, bien moins le résultat objectif d'un jugement que l'effet subjectif et prolongé de l'inimitié contre Dieu. Il pensait que la volonté humaine y a sa large part, et que même dans la supposition d'une peine littéralement éternelle, la doctrine d'un Dieu toujours prêt à faire miséricorde autant qu'il est en lui, subsiste pour nous préserver de tout blasphème contre sa bonté.

Les peines n'étant éternelles que dans leur corrélation avec un endurcissement indéfini, les répugnances du sentiment naturel et les objections présentées au nom de la compassion n'ont pas de fondement. L'être qui est dominé par la haine pour Dieu est placé en dehors des conditions qui peuvent intéresser notre sympathie dans ce monde. C'est déplacer la question que de raisonner sur les réprouvés d'outre-tombe comme nous le faisons sur les pécheurs d'ici-bas.

La légende sur le salut de Trajan prouve que l'antiquité chrétienne croyait qu'un réprouvé peut sortir de l'enfer ; Gottschalk croyait à une efficacité relative de la prière pour les damnés ; Augustin admettait la possibilité d'une diminution indéfinie des peines. La Bible enfin, tout en nous révélant ce qui nous est nécessaire pour nous communiquer un saint tremblement, laisse le champ libre à plus d'une interprétation propre à mitiger la doctrine de la réprobation, à un point de vue spéculatif.

S'il est des hommes qui ne voient la vérité que dans des extrêmes, nous ne sommes pas forcés de croire que Dieu ait réglé toutes choses selon leurs principes. (*Systema*).

Leibniz était disposé à admettre la doctrine du limbe des enfants ; il repoussait, en tout cas, celle de leur damnation.

La spiritualité avec laquelle il traite le sujet des peines éternelles se retrouve dans sa manière de parler des récompenses célestes. Il s'exprime avec élévation et profondeur sur la vision béatifique de la divinité.

Quoiqu'il ait proclamé plusieurs des principes sur lesquels repose l'idée d'un rétablissement final, on ne peut affirmer, avec quelques auteurs, qu'il l'ait réellement admise. Elle devait se retrouver dans un poëme intitulé *Urania*, dont il a laissé le plan ; mais, de son propre aveu, cette fiction n'avait pas un but dogmatique.

Il repoussait les opinions millénaires, les trouvant en opposition avec l'idée toute céleste que l'Apocalypse nous donne de la nouvelle Jérusalem. Enfin il n'hésitait pas à reconnaître des anthropomorphismes dans quelques passages scripturaires dont la valeur parénétique est immense, mais dont l'intention n'est pas dogmatique. Le jugement dernier était à ses yeux la connaissance que l'homme reçoit de son sort final au moment de la résurrection. Les dialogues entre le Fils de l'homme, les élus et les réprouvés, lui paraissaient avoir quelque chose de fictif dans leurs péripéties et leurs effets de surprise.

VII. Tentatives de rapprochement entre les églises.

§ 1. *Mobiles et but de Leibniz dans ses travaux iréniques. Correspondance avec Bossuet.*

Quelques auteurs n'ont pas cru devoir prendre au sérieux l'œuvre de conciliation poursuivie par l'illustre métaphysicien. Ils n'y ont vu que prudence diplomatique, curiosité savante, neutralité de philosophe. Nous regardons cette appréciation comme erronée. Leibniz était mu par un patriotisme ardent et par une piété aussi sérieuse qu'intelligente. Il croyait au grand

rôle de la vérité religieuse dans l'histoire du monde ; il s'affligeait en voyant que de fausses notions sur l'église et le christianisme avaient divisé l'Europe et affaibli l'Allemagne ; il ne désespérait pas de tout remède. Il sentait qu'il y avait là une grande œuvre, où le concours de tous était nécessaire ; il y apportait le sentiment de sa responsabilité personnelle, sa bonne volonté et ses talents.

Ceux qui ont contesté la sincérité et la religiosité de ses motifs se sont demandé comment les pieuses dispositions que nous lui prêtons sans arrière-pensée peuvent se concilier avec la négligence notoire qu'il apportait dans la pratique des devoirs dits de dévotion. L'objection est plus spécieuse que profonde. Quand un homme d'élite ne trouve pas la satisfaction de ses besoins spirituels dans les églises qui sont à côté de lui, quand d'autre part il fait loyalement profession d'indépendance confessionnelle, son absence dans les lieux de culte peut être attribuée à un sentiment qui est précisément le contraire de l'impiété. Il n'est pas besoin d'être un Leibniz pour trouver plus d'édification dans la retraite du cabinet qu'à des prédications de controverse telles que celles qui étaient à la mode, au XVIIme siècle, dans les églises luthériennes. — Mais, dit-on, il allait jusqu'à s'abstenir de la cène. — Soit ; on devrait cependant se rappeler qu'il y avait là-dessous un motif de conscience qu'il dérobait au public et qu'avaient respecté des ecclésiastiques auxquels il s'était ouvert. Bien que la tombe garde ce secret, il ne nous semble pas entièrement impénétrable. La participation à la cène, dans toute église, est un gage très avancé de sympathie pour ses principes. Leibniz, qui s'était prononcé très hautement sur les déficits qu'il reprochait au luthéranisme, ne pouvait communier dans une église luthérienne sans paraître en quelque sorte faire de la dévotion à la légère. L'attitude expectante qu'il prenait à huis ouverts l'appelait très consciencieusement à se tenir à l'écart des deux cultes qu'il voulait rapprocher. Dans l'ignorance où nous sommes sur ce qui concerne le dernier mot de la question, cette explication vaut certainement mieux qu'une imputation vulgaire d'impiété ou de neutralité égoïste.

Un seul trait suffit d'ailleurs pour montrer sa sincérité. Il n'a

pas abjuré, quoique l'intérêt lui traçât ce parti comme le plus naturel de tous dans sa position, et que son système religieux fût tel qu'il le fallait pour que l'abjuration lui fût possible sans déshonneur et sans scandale. Il n'a pas abjuré, quoiqu'il eût ait son entrée dans le monde au milieu de protecteurs catholiques, et que les circonstances ultérieures de sa vie eussent prolongé la tentation sous toutes les formes. Ni l'amitié d'un Boinebourg, ni l'influence d'un Valembourg, ni la faveur souveraine d'un Ernest de Hesse, ni l'ascendant austère d'un Arnauld, ni les flatteries d'un Pellisson, ni le prestige d'un Bossuet, ni l'ardeur de prosélytisme déployée par Mme Brinon, ni les séductions brillantes de la France, ni les intérêts politiques qui le rattachaient à l'Autriche ne purent lui faire déposer son attitude de neutralité ferme et de protestation indépendante, alors même que la tendance de ses études et la préoccupation constante d'un grand but l'appelait à porter ses regards sur les imperfections du système confessionnel auquel il était rattaché par la naissance, et sur les moyens de se rallier consciencieusement avec tous ses compatriotes à l'église que ses ancêtres avaient quittée. L'homme dont l'histoire présente un phénomène aussi exceptionnel ne peut mériter le reproche d'avoir manqué de sérieux dans sa carrière religieuse.

Il n'abjura pas, parce que derrière toutes les questions de compromis avec Rome se posait l'ancien dilemme du protestantisme : parole de l'homme ou Parole de Dieu. Il fut fidèle à sa conscience en gardant indéfiniment une position expectante, qu'il eût joyeusement quittée si le catholicisme eût franchement reconnu que la Parole de Dieu est au-dessus des canons de Trente.

Rien ne nous montre mieux sa droiture et sa pénétration que l'impossibilité où il se vit toujours de s'entendre avec Bossuet. De l'*Exposition* au *Systema theologicum*, il semblait qu'il n'y eût qu'un pas. Si Leibniz ne put jamais le franchir, c'est qu'il y voyait un abîme.

Il n'avait pu méconnaître dans l'apparente modération de l'évêque de Meaux, et généralement dans le gallicanisme, une tactique se rapportant non pas à l'union de l'église de Christ,

mais aux intérêts d'un despotisme sacerdotal toujours le même. La publication de l'*Exposition* avait préludé aux dragonnades; celle des *Variations* à la révocation de l'édit de Nantes. Le libéralisme de la déclaration du clergé était plus apparent que réel; la vraie pensée de ce manifeste était despotique, il s'agissait seulement d'un partage d'autorité entre Louis XIV et Innocent XI. C'était pour les intérêts de la politique française, non pour ceux de l'épiscopat chrétien, encore moins pour les libertés des églises, que les gallicans avaient travaillé. Leibniz ne voyait pas plus de largeur dans ce parti que dans l'autre. Les jansénistes eux-mêmes étaient aussi intolérants que les jésuites dès qu'il s'agissait d'accueillir des chrétiens résistant à l'arbitraire. Arnauld avait justifié les atrocités de la persécution des Cévennes par des sophismes dignes d'un inquisiteur. Les seuls catholiques français dans lesquels on eût trouvé quelque justice envers leurs adversaires, les Poiret, les Richard Simon n'étaient pas consultés dans les grandes questions ecclésiastiques.

La correspondance de Leibniz et de Bossuet dura vingt-quatre ans, en comprenant dans ce laps de temps de longues phases d'interruption. Ces deux hommes n'avaient pas tardé à se déplaire mutuellement. Leibniz avait vu dès l'origine qu'il avait affaire moins avec le théologien qu'avec le prêtre. Bossuet, de son côté, était visiblement résolu à ne rien apprendre d'un protestant, fût-il le génie le plus universel de son siècle. Il eût trouvé sans doute quelque satisfaction de vanité à le regarder comme son catéchumène et à l'employer ensuite comme instrument pour ramener l'Allemagne protestante dans le giron de l'église. Leibniz ne se prêtant pas à ce rôle, il n'y avait rien à faire de lui.

Bossuet lui avait envoyé l'*Exposition de la foi catholique*, en y joignant le bref pontifical qui en déclarait le contenu suffisant. Leibniz s'était réjoui de cette dernière concession, dont il pouvait tirer un grand parti si elle était sincère. Une correspondance ultérieure lui prouva qu'il n'y avait là qu'une amorce. Les doctrines de l'*Exposition* étant admises comme suffisantes, l'équité voulait que la discussion fût permise sur les abus ecclésiastiques que ce livre s'abstenait de justifier. Bossuet évitait

tout aveu sur ces sujets. Là se trouvait la différence capitale entre l'*Exposition* et un écrit célèbre de la même époque, destiné aussi à réconcilier avec Rome des protestants retenus par des scrupules sérieux ; nous voulons parler du *Catholique discret*, ouvrage du landgrave Ernest. Le prince allemand n'avait rien dissimulé des plaies de son église, croyant que la cause du catholicisme n'avait rien à gagner à s'allier à celle de l'immoralité et du mensonge. Le prélat français semblait penser autrement, et estimer avoir assez fait en jetant de la poudre aux yeux pour donner au catholicisme de son temps toutes les apparences possibles de largeur et de spiritualité.

Leibniz avait démasqué le grand sophisme caché dans l'*Exposition*. Comme apologie du catholicisme officiel devant les scrupules de la piété puritaine, ce manifeste renfermait des idées qui concordaient avec celles du *Systema*. Mais défendre une église contre des accusations exagérées et imposer son autorité comme infaillible et absolue, sont deux choses distinctes. Bossuet se plaisait à les confondre pour extorquer la soumission de ceux qu'il avait convaincus d'exagération dans leurs scrupules et d'injustice dans leurs attaques. Ce piége, qu avait surpris la conscience de bien des protestants, penseurs médiocres, n'était pas assez bien caché pour échapper à la clairvoyance de Leibniz. « Tout ce qui est tolérable, » répondait-il, « n'est pas véritable, et tout ce qui est véritable n'est pas toujours nécessaire. On n'est point obligé de suivre toute doctrine qu'on peut excuser. »

Bossuet laissait des années entières s'écouler avant de répondre aux lettres les plus importantes de Leibniz, et ne prenait la plume que lorsqu'il était mis en demeure de s'expliquer. Il en usait de même pour toutes les communications analogues. Il n'ouvrait pas les mémoires présentés par les théologiens du Hanovre à Spinola, et les laissait dans la poussière de sa bibliothèque ; il ne daignait pas lire la savante histoire du protestantisme allemand de Seckendorff, pensant apparemment que si elle était bonne, elle était superflue depuis qu'il avait écrit les *Variations*, et que si elle était en contradiction avec ce livre fameux, elle ne méritait pas d'être consultée.

Il aurait indéfiniment conservé cette attitude dédaigneuse, sans l'ardeur dévorante qui poussait Mme de Brinon à le stimuler. Cette dévote célèbre se croyait appelée du ciel à faire rentrer dans le bercail les luthériens égarés, et voyait dans Leibniz les prémices futures de cette moisson désirée. Elle l'invitait onctueusement à se jeter dans les bras du pape, comme l'enfant prodigue. Leibniz se mettait en frais d'érudition pour lui répondre, non qu'il oubliât que sa forte théologie passait pardessus la tête de sa correspondante ; mais il savait que tout ce qu'il écrivait arrivait sous les yeux de Bossuet. Grâces à cette persévérance, il reçut en 1699, au bout d'un silence de cinq ans, une lettre de l'illustre évêque. Toutefois Bossuet n'eut pas à se féliciter d'avoir renouvelé le débat interrompu.

En effet, Leibniz l'avait mis sur le terrain brûlant de la politique, et les récentes injustices de Louis XIV ne pouvaient être palliées par le plus éloquent avocat. Bossuet dut abandonner a discussion et s'en tenir à ses allures autoritaires et tranchantes. S'en remettant au Dieu qui touche les cœurs, il se lavait les mains de son insuccès auprès d'un prosélyte récalcitrant.

L'œuvre que Bossuet abandonnait fut reprise par des hommes auxquels la bonne volonté ne manquait pas. Pleins de reconnaissance pour celui qui les avait si bien défendus dans leurs affaires de Chine, les jésuites voulaient le payer de retour en le conduisant au salut. Ils lui exprimaient leur affliction au sujet de son obstination à rester hors de l'église qui seule peut sauver; ils lui conseillaient de chercher la vérité. Sans s'impatienter de leurs obsessions, Leibniz les assurait qu'il avait suivi leur recommandation bienveillante, avant d'avoir eu l'occasion de les en remercier.

Tout cela ne s'accorde guère avec le jugement des écrivains qui voient dans Leibniz un de ces hommes médiocrement religieux, et disposés à acheter l'union extérieure de l'église au prix de convictions profondes. Dans toute sa correspondance avec les catholiques éminents, nous trouvons en lui un chrétien sérieux demandant comme préliminaire indispensable de paix que le dogme biblique soit proclamé critère souverain de toute

doctrine, de toute institution, de toute pratique autorisée dans l'église. En conséquence de ces principes, on le vit toujours considérer Luther comme un bienfaiteur du genre humain et se rallier à ses doctrines, tout en faisant des réserves sur l'appréciation de ses actes. Il applaudissait aux abjurations de catholiques quand il y voyait la seule issue ménagée à des convictions sérieuses gênées par le despotisme sacerdotal.

Lorsque l'on invite un homme à se convertir, il est naturel de supposer que sa vie religieuse et morale laisse beaucoup à désirer. Chose remarquable, les correspondants catholiques de Leibniz, tous hommes sérieux, l'engageaient à se convertir, sans qu'un mot échappé de leur plume donnât à penser que sa piété personnelle ne fût pas au titre. Tel qu'il était, ils l'acceptaient et ne lui demandaient que de changer de drapeau. Cet éloge indirect n'a pas frappé tout le monde. Il semble même qu'il soit convenu de n'y pas faire attention. Dévots et libres penseurs sont d'accord pour parler de son indifférentisme comme d'une chose reconnue. Et cependant ses paroles et ses actes témoignent contre cette inculpation. Parmi les premières, nous pourrions citer bien des révélations de sa pensée intime sur le mépris qu'il éprouvait pour une morale sans fondement religieux, sur le sentiment qu'il avait de sa responsabilité devant Dieu, sur son indépendance par rapport aux jugements des hommes. Quant à ses actes, il n'ont pas démenti, dans leur ensemble, ces sentiments élevés.

§ 2. *Espérances de transaction en Allemagne. — Faits ultérieurs.*

Ce n'était point en utopiste que Leibniz participait à des tentatives d'union que des hommes politiques prenaient eux-mêmes au sérieux. Il ne se dissimulait pas l'improbabilité d'un résultat heureux, mais tant qu'il ne le croyait pas absolument chimérique, il estimait qu'il était de son devoir de travailler à l'amener. « Celui qui ne veut commencer que lorsque tout est fait, disait-il, risque le plus souvent de ne rien faire. »

On ne s'étonnera donc point qu'il ait suivi avec le plus grand intérêt l'œuvre de réconciliation tentée du côté du catholicisme

par le cardinal Spinola dans sa mission auprès des cours protestantes de l'Allemagne, et qu'il ait cherché à mettre en avant un programme plus acceptable que celui du négociateur ultramontain. Les circonstances, sans être réjouissantes, pouvaient autoriser quelque espoir.

Ce qu'il avait vu à la cour de Mayence lui avait montré que le catholicisme souffrait intérieurement d'un affaiblissement incurable. Si les théologiens y parlaient d'infaillibilité, d'autorité salutaire, les diplomates sentaient que l'ère des guerres de religion était close, et leur persuasion était partagée à Rome. L'Allemagne entière éprouvait le besoin de paix et ne pouvait le satisfaire qu'en ôtant tout prétexte à l'intervention de la France. Pour cela il fallait une sage réglementation des intérêts confessionnels et beaucoup de concessions réciproques.

En fait d'états protestants, le Hanovre avait inauguré une politique religieuse conforme aux idées de Leibniz. Les états catholiques ne regimbaient pas contre toute pensée conciliante. Le mot de synode avait été prononcé. La cour de Vienne, sans avoir osé s'en emparer, avait consenti à des conférences préliminaires.

Ces conférences, tenues surtout en Hanovre, commencèrent en 1683, à l'occasion de la mission de Spinola. Leibniz s'était d'abord tenu à l'écart. Le cardinal ne lui inspirait pas beaucoup de confiance. D'autre part, il déplorait cette tendance systématique qui portait les catholiques à commencer par les points de divergence, en évitant de constater l'existence d'un terrain commun. Il pensait que si toutes ces tentatives de conciliation devaient aboutir à quelque chose d'heureux, ce ne serait que grâce à la sagesse des princes.

L'attitude de Rome était inquiétante. Elle ne tenait compte des concessions des protestants que pour s'en prévaloir contre eux. La révocation de l'édit de Nantes et les persécutions exercées en Hongrie avaient été sa réponse aux gages de tolérance donnés par le Hanovre et le Brandebourg. Des catholiques loyaux tels que le landgrave Ernest en étaient indignés, mais on les forçait de parler bas.

C'est dans l'année 1687, ou dans le commencement de la sui-

vante, que nous croyons devoir placer la composition du *Systema*, projet de compromis destiné vraisemblablement à être connu à la cour de Vienne. A cette époque Leibniz multipliait les démarches dont il pouvait attendre quelque chose. Mais ses espérances s'évanouissaient à mesure qu'il apprenait à connaître Rome. Il pouvait se décourager, car, si conciliant qu'il fût, des catholiques modérés repoussaient vivement ses idées. Son auguste ami, le même landgrave Ernest que nous avons souvent cité dans cette étude, craignait que son syncrétisme ne fût fatal à la partie de la chrétienté qui n'avait pas fait naufrage avec Luther; il ne croyait l'union possible que si les protestants se rendaient au Vatican la hart au col.

Si Leibniz avait attendu quelque chose de l'intelligence d'Innocent XI, il eut lieu de déplorer l'indifférence de ses trois successeurs pour les grands intérêts de l'Allemagne. Que pouvait-il espérer d'eux? Les intérêts de leur despotisme leur étaient plus précieux que ceux des âmes, au point de vue le plus catholique. Pour se donner la satisfaction de déplaire aux gallicans, ils laissaient des diocèses sans conducteurs spirituels.

L'empereur Léopold désirait l'union. Dans cette pensée, il eût voulu voir à la tête de la chrétienté un pape fort. Louis XIV voulait un pape faible. Peu lui importait que les abus s'invétérassent, pourvu que sa politique ne fût pas contrecarrée. Il était intéressé au maintien du schisme en Allemagne; Leibniz ne l'ignorait pas. Aussi pensons-nous que le vrai but de sa correspondance avec Bossuet était de vaincre l'obstacle que l'union rencontrait dans la politique française.

Pendant les dix années écoulées entre la rédaction du *Systema* et celle du projet d'union (1688-1698), l'horizon s'était singulièrement obscurci pour les protestants d'Allemagne. L'électeur de Saxe avait abjuré; la paix de Ryswick avait porté atteinte aux droits qui leur étaient reconnus par celle de Westphalie. Des catholiques souffraient de cette humiliation qui les froissaient dans leurs sentiments patriotiques, Leibniz pouvait espérer que ces derniers seraient favorables à son projet. Il ne se trompait pas. Ses idées furent, un moment, bien accueillies

à Vienne. L'évêque de Neustadt l'encourageait, et grâce à l'appui du nonce Davia, cette pièce célèbre parvint à la connaissance du pape. Toutefois il ne reçut pas de réponse de ce dernier.

L'électeur de Hanovre le remercia sincèrement. L'empereur Léopold écrivit à Rome le 16 février 1701, que le moment ne devait pas être négligé, que les protestants n'avaient jamais été plus rapprochés du catholicisme, et il demanda des conférences tenues dans le plus grand secret. Il est probable que Leibniz ne fut pas étranger à la rédaction de cette lettre. Cette recommandation de secret rentrait particulièrement dans ses vues. Il avait peur que des protestants, prêts à se servir du pape contre Louis XIV, ne se refroidissent à la pensée d'un rapprochement religieux ; la plus grande prudence était nécessaire.

La guerre de succession vint bientôt diriger d'un autre côté l'attention de la cour de Vienne.

Le projet d'union eut également à souffrir du revirement qui se produisit dans la politique de la maison de Hanovre, en matière confessionnelle, depuis que la dignité électorale lui fut assurée sans contestation, et surtout depuis qu'elle eut à donner des rois à l'Angleterre. Leibniz n'abandonna point pour cela son projet. Il se tourna du côté de la maison de Brunswick, qui penchait fortement pour l'Autriche et le catholicisme et donna des preuves de ses sympathies par des abjurations célèbres. Leibniz avait encouragé celle de la princesse Elisabeth, plus tard impératrice d'Allemagne. Il l'avait fait dans la pensée de travailler à l'union et en posant des réserves dont nous avons parlé plus haut. Il ne tarda pas à voir que Rome seule avait profité de cette condescendance politique. Quant à l'abjuration du vieux duc et des deux autres princesses, son influence n'y fut pour rien, et il déplora les manifestations de fanatisme dont ces événements furent l'occasion.

La bulle *Unigenitus* et le langage tenu par le clergé français à la mort de Louis XIV, lui montrèrent que l'ultramontanisme était irréconciliable. L'Allemagne catholique n'avait plus qu'à porter le joug. Ainsi que le remarquait le prince Eugène, la religion, qui doit unir les hommes, semblait réservée à une destination contraire sur le sol germain.

Et cependant Leibniz ne se décourageait pas. Ses idées sur l'église universelle, repoussées en Italie, en France et en Allemagne, avaient pénétré jusqu'en Russie. elles répondaient à l'une des pensées les plus hautes de Pierre le Grand. Le tsar, qui voulait aussi un véritable concile œcuménique, comptait sur Leibniz pour préparer cette œuvre grandiose. La bonne volonté ne manquait pas au vétéran de cette cause. Mais il exprima des doutes sur la question d'opportunité et sur les moyens pratiques. C'était d'un concile œcuménique qu'il s'agissait. Or, pour qu'une assemblée méritât ce titre, il eût fallu la présence des évêques de Turquie et d'Asie mineure, et l'on ne pouvait espérer, en ce moment, que la Porte leur laissât toute liberté d'action. La guerre vint justifier les hésitations de Leibniz et retarder indéfiniment l'accomplissement de son désir le plus intime.

§ 3. *Travaux relatifs à l'union des églises protestantes entre elles.*

Un protestant qui portait l'esprit de paix jusqu'à projeter la réconciliation de toutes les églises ne pouvait être étranger à une espérance moins vaste et plus abordable, celle de voir les enfants de la réformation se rapprocher les uns des autres. Aussi devons-nous associer le nom de Leibniz à celui de Pufendorff, de Thomasius, de Conring et d'autres hommes éminents, que le patriotisme et la piété conduisaient à unir leurs efforts pour effacer toute ligne de démarcation entre les luthériens et les calvinistes. Il voyait avec peine que les stipulations du traité de Westphalie en faveur de ces derniers n'étaient pas respectées. La France, en particulier, n'avait rien négligé pour faire prévaloir sa politique de division et pour rendre les réformés allemands odieux à leurs compatriotes. Leibniz travailla à réconcilier le luthéranisme et le calvinisme, dans le même esprit qu'il avait déployé sur un plus vaste terrain. Théologien, il chercha la synthèse des doctrines respectives, et composa, dans ce but, son *Traité sur la prédestination* (1671). Diplomate, il ne négligea aucune occasion de montrer que l'union des protestants était réclamée par leurs intérêts et par ceux de l'empire.

Cette question n'était pas nouvelle pour les princes protestants. Elle avait souvent ému leur sollicitude. Mais, au commencement du siècle dernier, le Hanovre se croyait intéressé à la laisser de côté pour ne pas réveiller les susceptibilités de la France, et, quoique la Prusse eût fait un grand pas depuis qu'elle avait un souverain calviniste, son activité dans les réformes iréniques n'était pas à la hauteur de ses principes en matière de tolérance. Leibniz aurait voulu voir une entente s'établir entre les puissances protestantes de l'Europe sur les moyens d'obtenir une fusion ; mais il tenait compte des obstacles et, pour se borner aux mesures praticables, il écartait l'idée d'une conférence trop générale. L'on pouvait et l'on devait, pensait-il, réunir les grandes sommités théologiques du Hanovre, du Brunswick, du Brandebourg et de l'Angleterre, mais il fallait être prudent à l'endroit des Hollandais et des Suisses, trop prononcés contre le luthéranisme, et difficilement traitables.

Il fallait également certains ménagements avec les Saxons, sujets d'un roi catholique intéressé à exploiter leurs préventions théologiques et à diviser les protestants. En attendant une conférence modèle, Leibniz eut la satisfaction de voir se former le *collegium irenicum*, commission préliminaire et mixte, composée de cinq membres, dont deux réformés. Néanmoins l'œuvre n'avançait pas. Le dogmatisme luthérien et le puritanisme calviniste ne pouvaient trouver le vrai terrain de transaction, et l'épiscopat, dont on voulait faire un trait d'union, était une pierre d'achoppement. Le mariage du prince héritier de Prusse avec une princesse hanovrienne vint renouveler des pensées de rapprochement, mais un siècle devait s'écouler avant que l'union évangélique fût autre chose qu'une espérance. Ce succès tardif, et tellement posthume qu'il nous fait presque oublier Leibniz, sert à proclamer une grande leçon, c'est que dans une œuvre telle que celle qu'il avait entreprise, la bonne volonté, la science, l'impartialité, les efforts individuels les plus admirables ne peuvent rien contre les circonstances. Il faut l'action providentielle pour les conduire et pour faire mûrir avec elles les fruits dont elles s'obstinent à retarder la venue.

La réflexion toute naturelle qui se présente à nous à la fin d'un chapitre important de l'histoire de Leibniz, est au fond celle qui sert de conclusion à nos études sur sa théologie. Il l'avait faite lui-même, en remarquant qu'il travaillait pour la postérité. Une telle pensée est mélancolique pour ceux qui regardent au moment présent, encourageante pour ceux qui croient à l'avenir. A ce double titre, elle retrouve son opportunité dans notre siècle. Nous ne sommes pas de ceux qui regrettent que Leibniz ait cherché dans l'union religieuse le gage de la vraie paix politique. L'esprit public a pour condition l'accord des hommes sur ce qu'il y a de plus important dans la vie. Si le vent populaire ne souffle pas du côté de la religion, nous ne traiterons pas pour cela la religion de chimère: nous nous en prendrons à ceux qui, ayant pour mission de la faire aimer, l'ont compromise. Les temps que nous traversons justifient les principales prévisions de Leibniz. Il n'y a rien à espérer de l'ultramontanisme. Sa tutelle, insupportable jadis à un Boinebourg, l'est encore plus aux hommes d'état de notre siècle. Si les circonstances lui ont permis de se montrer toujours plus intolérant dans le domaine spirituel, où sa compétence devait nécessairement se circonscrire, là même sa tyrannie pèse à ceux qui s'obstinent à l'accepter. Il a réussi dans bien des réactions, il a si bien discipliné le clergé catholique qu'un Wessemberg et un Sailer sont impossibles. L'ivresse du triomphe lui a fait proclamer par un de ses principaux organes que les peuples latins sont aujourd'hui les seuls dépositaires de la civilisation et de la foi. Il est permis à des Allemands de penser d'une manière différente, et de rappeler les espérances que l'italien Sarpi rattachait à l'influence de leur pays pour le jour où la cause du catholicisme ne serait plus identifiée à celle d'un sacerdoce subalpin.

Tous les catholiques sont loin de souscrire aux 431 anathèmes du concile de Trente. En vain Rome veut-elle perfectionner cette œuvre d'intolérance et de fanatisme ; plusieurs de ceux que l'on mène s'associeront à cette pensée d'un prélat contemporain : « En tant que chrétiens, les protestants sont nos frères, en tant que protestants, ils sont pour nous une pierre à aiguiser. »

Les protestants, de leur côté, ne peuvent oublier que Leibniz n'a pas été le seul de leurs théologiens qui ait reconnu au catholicisme sa raison d'être. Cette pensée a été proclamée par Schleiermacher. Il ne s'agit pas plus de renverser le catholicisme comme une idolâtrie, que de se courber sous le joug des anathèmes : il faut rapprocher les églises sur un fondement indestructible.

La personne du Christ, c'est là ce fondement. Voilà le dogme que la théologie contemporaine est appelée à affirmer et à défendre.

Si l'on a demandé récemment à la philosophie française de se souvenir de Descartes pour ne pas sombrer contre les écueils du positivisme, nous demanderons à la philosophie allemande, pour des raisons semblables, de ne pas oublier Leibniz.

Quant au concile, nous le laisserons de côté, nous rappelant, avec l'auteur du *Systema*, que donner pour vrai ce qui ne l'est pas c'est servir la cause de l'athéisme, et nous nous résignerons à nous voir contester le titre de chrétien, s'il faut être ultramontain pour avoir le droit de le porter.

J. J. Dufour, pasteur.

MICROCOSME

PAR

H. LOTZE[1].

IV. L'HOMME.

L'âme se refuse à croire que le monde et elle-même ne soient que les produits d'une aveugle nécessité; elle ne peut s'empêcher de concevoir les lois de la nature comme les actes d'un être libre, et de se représenter cet être libre comme établissant ses lois en vue d'un certain résultat prévu, de se le représenter en un mot comme une Providence. Un esprit très superficiel peut seul se contenter d'une explication exclusivement mécanique de l'univers; un instant de réflexion convainc que derrière le mécanisme, il faut une force motrice, il faut les volitions de Dieu, les buts qu'il se propose, en un mot les idées. Le monde n'est pas seulement mécanique, il est encore téléologique.

Dans l'appréciation d'un phénomène comme dans celle d'une œuvre d'art, on peut considérer soit l'excellence du but, soit la convenance des moyens. Ces deux points de vue ne doivent être ni confondus ni séparés. Il importe de les distinguer, parce qu'ils rendent des services différents; l'appréciation du but nous dit si et à quoi une chose est bonne, l'appréciation des

[1] *Microcosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit Versuch einer Anthropologie* von Hermann Lotze. Zweiter Band. 4° *Der Mensch*; 5° *Der Geist*. 6° *Der Weltlauf* Zweite Auflage. Leipsig, S. Hirzel, 1869. — Voir le *Compte-Rendu*, Septembre 1870.

moyens si et dans quelles conditions elle est possible. Toutes deux pourtant procèdent de la même volonté, concourent à la création du même monde. Aussi faut-il leur trouver une base commune. On a tenté la conciliation de deux manières. Une première école représente Dieu se proposant et poursuivant des buts comme l'homme. Elle est exposée au danger d'attribuer à Dieu ses propres idées : elle oublie aussi qu'un être tout-puissant, dont la volonté est immédiatement réalisée sans résistance, ne saurait poursuivre des buts à la manière humaine. C'est la résistance qu'elle rencontre qui force notre activité à passer par les moyens et les formes que nous lui voyons employer. Mais, quand nous croyons connaître un dessein de Dieu, nous ignorons pourquoi la réalisation s'en est opérée par tels moyens plutôt que par tels autres ; nous n'avons pas fait un pas dans l'explication du monde visible, du monde des moyens.

Pour une autre école, la substance infinie serait à la fois idée et matière, but et moyen ; elle penserait ses propres actions et exécuterait incontinent ses pensées. Cette seconde explication substitue la confusion à l'incongruité de la première. Elle n'est peut-être qu'un crépuscule destiné à voiler ce qu'on se sent impuissant à expliquer.

M. Lotze ne peut se contenter ni de l'une ni de l'autre de ces deux explications, mais n'en propose pas de meilleure. Il a voulu signaler seulement le problème irrésolu qu'il laisse derrière lui.

Toute notre conception du monde peut se résumer dans les trois points suivants :

1° La connaissance de certaines lois générales, auxquelles rien de ce qui existe ne peut se soustraire.

2° La croyance en certaines idées de bon, de beau, de saint, où nous voyons les buts du monde.

3° Un ensemble de moyens destinés à la réalisation de ces buts, moyens révélés par l'expérience et soumis aux lois par lesquelles nous avons commencé notre énumération.

La connaissance des lois, à laquelle est consacré le premier volume, et celle des buts, qui fera l'objet du deuxième, sem-

blent ne pas suffire à expliquer le monde. Nous ne voyons pas toujours les buts atteints par les voies les plus propres. La nature matérielle n'est pas absolument subordonnée aux idées ; elle les réalise, mais elle le fait à sa manière, en quelque sorte à ses convenances. Il y aurait donc une espèce de désordre.

Peut-être ce désordre n'est-il qu'apparent, n'est-il que le résultat d'une erreur, du fait que nous attribuons au monde des buts imaginaires, différents des buts réels. Peut-être ; mais nous ignorons les buts réels du monde, et force nous est bien d'expliquer l'univers par les buts imaginaires, les seuls dont nous ayons connaissance.

Sur quoi se fonde notre croyance en une substance absolue, en un Créateur ? Cette croyance-là, comme toutes les autres, repose sur un désir. Mais qu'est-ce qui nous autorise à croire ce désir réalisé ou réalisable ?

Nous avons là une de ces questions de croyances sur lesquelles la discussion a peu de prise. Nous croyons en un Créateur parce que nous croyons le monde organisé en vue de buts ; et notre raison pour admettre qu'il en est ainsi, c'est que dans une foule de phénomènes, nous voyons le but et que là où nous ne le voyons pas, nous nous pensons autorisés à admettre qu'il existe, mais qu'il nous échappe. Du reste, la thèse contraire, celle suivant laquelle le monde n'aurait pas de buts, est aussi peu démontrable et encore moins croyable. Ceux qui la défendent s'appuient en général sur le fait du chaos. Mais, est-on fondé à admettre le chaos ? Et le chaos, accepté comme point de départ, ne sera-t-il pas suivi d'une sélection naturelle qui suppose une prédestination ? Les organismes, dira-t-on, se forment par la lente action des forces cachées dans les atomes. Mais cette action des atomes, n'est-elle pas aussi une manifestation de l'esprit créateur ?

Encore une fois, cette croyance en l'unité du plan du monde n'est pas une assertion démontrable ; c'est un besoin de notre âme. Nous souffrons quand nous nous sentons isolés dans notre travail ; nous avons besoin de nous croire coopérateurs d'une grande œuvre, qui occupe beaucoup d'ouvriers. Nous avons peine à nous passer d'un but à poursuivre, d'une règle à obser-

ver. Nous ne trouvons la satisfaction de ces besoins que dans la conception téléologique, en dehors de laquelle il n'y a pas de raison pour travailler à changer ce qui existe. Or le mécanisme, à la différence du matérialisme, n'est pas exclusif ; il laisse une place à côté de lui au système téléologique et à l'idée de Providence.

L'instinct des buts poursuivis par l'ordre du monde pourra être une des forces élémentaires de l'âme et prendra le nom de sens moral. L'idéal à poursuivre n'aura peut-être pas d'existence en dehors de l'individu ; il en aura une dans l'individu lui-même, qui ne pourra pas renoncer à le poursuivre sans renoncer à sa propre existence.

Nous pouvons supposer une pluralité d'êtres, de centres de vie et d'action. Ces êtres ont entre eux des relations réglées par des lois. Ses lois sont les mêmes pour tous ; car elles ne sont que l'expression et la conséquence de l'unité de substance.

De la substance absolue dont dérive tout le reste, nous savons une chose ; c'est qu'elle existe et qu'elle est une. Mais qu'est-elle ? Tout ce que nous en pouvons dire *a priori*, c'est ce qui résulte de son unité. D'autre part, l'expérience nous montre que cette unité engendre la pluralité. Comment expliquer ce fait ? Il faut que les diverses formes et les divers événements ne soient que les manifestations variées du grand Tout, dans le temps ou dans l'espace. Ces manifestations se déterminent mutuellement par le simple fait que, devant contribuer à une harmonie totale, sortant toutes d'une matière donnée, dont tous les éléments et toutes les parties doivent trouver leur place, elles sont appelées et contraintes à se compléter les unes les autres. Toute particularité en un certain lieu ou en un certain temps doit nécessairement se trouver compensée par une autre correspondante, simultanée ou successive. Un progrès dans un sens entraîne, ailleurs ou plus tard, un progrès dans le sens opposé. Si l'on nous demande de prouver que les choses se passent bien ainsi, nous ne pourrons alléguer qu'un seul argument : l'impossibilité où nous pensons être de concilier autrement l'unité dont nous avons besoin et la diversité que l'expérience nous impose.

M. Lotze croit devoir ici examiner la question du miracle. Il n'entend sous ce terme, ni une chose simplement extraordinaire bien que calculable, ni une violation des lois de la nature. Le miracle a son lieu en dehors du système mécanique, dans le domaine des buts et de la liberté. C'est une impulsion extraordinaire donnée par le Créateur, imprimant une direction insolite au mécanisme, sans rien changer à la régularité de son jeu.

Il est bon de se rappeler ici que le monde où nous vivons, la série de siècles au milieu de laquelle notre existence disparaît comme un point, tout cela est lui-même seulement une goutte d'eau dans l'océan de l'éternité et des créations infinies qui le doivent remplir. Avant, après et à côté de nous, il peut y avoir d'autres mondes, qui obéissent à des lois toutes différentes de celles du nôtre. Aussi importe-t-il de distinguer entre les lois logiques, qui s'imposent forcément à notre esprit quel que soit son objet d'étude, et les lois empiriques, que l'expérience nous dit régir le monde où nous vivons. Les lois logiques sont éternelles et universelles, pour notre esprit au moins. Les lois empiriques sont contingentes, et particulières à notre univers, rien ne nous contraint ni ne nous autorise à supposer qu'elles se retrouvent les mêmes dans les autres mondes.

N'oublions pas non plus que le Créateur aurait pu faire le monde autrement qu'il ne l'a fait ; qu'il n'était point, comme on le croit trop souvent, obligé à suivre le chemin qu'il a pris, pour aboutir de progrès en progrès à la création la plus parfaite, à celle de l'homme. A ne considérer que le monde actuel, nous voyons que les divers êtres ne sont point des degrés superposés d'une même échelle, mais qu'ils prennent des directions, qu'ils ont des destinations différentes. Suivant notre auteur, le but de la création serait de jouir de tout, de tout utiliser. Pour atteindre ce but d'une manière complète, pour ne rien laisser perdre dans l'économie de la nature, il faut une grande variété d'âmes. Ces êtres toutefois, au moins ceux d'un même règne, d'une même classe, doivent suffire à certaines conditions qui restent les mêmes pour tous. C'est pour cela que dans leur organisation, nous trouvons à la fois l'unité du plan général et la variété des détails.

De ce que nous venons de dire résulte ceci : le caractère d'un être, sa place dans la création sont déterminés, non par le degré qu'il occupe dans l'échelle des êtres, mais par sa destination, son milieu, son organisation. Aussi, suivant M. Lotze, n'est-il point nécessaire, pour connaître l'homme, d'avoir connu à fond les animaux inférieurs. Cela n'empêche pas notre auteur d'établir, entre les conditions physiques des animaux et celles de l'homme, une comparaison destinée à expliquer la supériorité de ce dernier. A cette occasion, M. Lotze entreprend de réfuter par des exemples l'opinion qui donne à la nourriture une influence considérable, parfois même exclusive, sur le développement physique, moral ou intellectuel. Suivant lui, l'alimentation aurait incomparablement moins d'importance que l'exercice de nos facultés.

Dans la formation du corps humain, la nature s'est-elle laissé guider par la considération du beau, ou par celle de l'utile? Pour M. Lotze, le beau est l'expression du bien ; la nature fait les choses bien, et les choses se trouvent belles parce qu'elles sont bonnes. Mais il faut rejeter la théorie du symbolisme, l'opinion suivant laquelle la nature donnerait à l'homme telle ou telle forme, pour exprimer telle ou telle idée. C'est l'expérience qui nous apprend qu'à telle forme répond telle qualité; et le fait que nous trouvons la forme belle est le résultat de l'association d'idées produite en nous, souvent à notre insu, par l'expérience.

D'autre part, il est vrai, le Créateur a voulu que le bon parût beau, que la nature et les propriétés des choses se révélassent au dehors et pussent être reconnues ; il a voulu en particulier que les dispositions intérieures des hommes se communiquassent à leurs semblables. A ce point de vue, le corps humain possède une supériorité incontestable ; grâce surtout à sa nudité, il est incomparablement plus expressif que celui des animaux, presque toujours recouvert de poils, de plumes, d'écailles, etc.

D'où viennent les différences *extérieures* que nous observons entre les races et les individus? Le problème est fort obscur. Ici, l'influence de l'éducation est insignifiante, celle de la géné-

ration déjà plus grande. Ce que nous savons des propriétés qui se transmettent et des lois suivant lesquelles elles se transmettent n'est cependant que fort peu de chose. L'histoire, celle des Juifs entre autres, prouve la persistance du caractère de la race, malgré les plus grandes variations dans les circonstances extérieures. Il n'y a rien là de surprenant. S'il est un fait dont on ait lieu de s'étonner, c'est plutôt celui de la formation des races. A ce propos, M. Lotze décrit les différentes races et touche au problème de l'unité de l'espèce humaine. Mais il ne pense pas que l'état actuel de la science permette encore de proposer une solution.

V. L'ESPRIT.

La supériorité de l'homme sur les animaux est trop grande et trop brusque pour pouvoir s'expliquer autrement que par un élément nouveau, une faculté immatérielle accordée à l'un et déniée aux autres. Le nom d'esprit, donné à cette faculté, ne nous apprend rien sur la nature de celle-ci. L'esprit serait-il un élément distinct de l'âme, et auquel l'âme servirait seulement d'intermédiaire pour le relier au corps ? Une telle division ne serait point impossible, mais elle répugne. Si elle nous paraît nécessaire, c'est parce que, après avoir admis l'unité et la simplicité de l'âme, nous nous sommes laissés aller à croire toutes les âmes identiques. Mais rien ne nous oblige à admettre ce dernier point ; les âmes peuvent être différentes, les unes pourvues, les autres dénuées des attributs qui en font un esprit. La séparation mentionnée n'est donc pas inévitable.

Par un long et aride raisonnement que nous ne reproduisons pas, notre auteur réfute deux erreurs opposées, pour formuler ensuite les deux assertions que voici :

1° Toute action et toute passion suppose un être agissant ou patissant.

2° Il n'y a pas, au fond de l'être agissant ou patissant, de noyau indifférent, qui ne prenne aucune part à l'action ou à la passion.

Nous ne pouvons pas tout savoir, et il nous importe avant

tout de savoir les vérités qui ont une utilité pratique. Aussi, parmi les âmes des animaux, les premières que nous devrons chercher à connaître ne sont-elles point celles qui ressemblent le plus à la nôtre ; mais, ce qui est tout différent, celles qui peuvent le plus contribuer à notre bien-être. Par cette raison, il importe avant tout de connaître l'homme.

L'âme humaine peut-elle être identique dans son essence à celle des animaux, pour n'en différer que par le degré de son développement ? M. Lotze estime que non ; mais il ne peut pas encore motiver sa réponse, et se borne à indiquer les difficultés qu'il faut surmonter pour résoudre le problème en question.

Pour arriver à connaître l'âme humaine, il faut l'observer directement. Il faut passer par l'âme de l'homme pour se rendre compte de celle des animaux ; nous avons tort de vouloir suivre la marche inverse. Décomposons donc les fonctions de notre esprit, et ramenons-les à leurs formes simples. Dans ce travail, nous rencontrons les questions que voici :

Dans l'infinie variété des âmes humaines, y a-t-il un élément commun qui puisse être considéré comme l'essence de ces âmes ? Les diverses races ont-elles des âmes différentes ? Suivant notre auteur, les âmes humaines renfermeraient toutes certaines facultés élémentaires, invariables en elles-mêmes, mais dont les combinaisons diverses feraient naître les diversités de caractère qui distinguent les individus et les races. Il ne faut pas oublier seulement que les âmes n'ont point, comme les corps, une forme et des proportions susceptibles d'être atteintes et dépassées ; nous devons nous les représenter plutôt comme des tendances ou des directions infinies.

Commençons notre revue des facultés élémentaires de l'âme par les sens. Ceux-ci nous font d'abord distinguer des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, des formes. Puis, le plus souvent, pour ne pas dire toujours, ils qualifient ces perceptions, en font des sources de jouissances ou de souffrances. L'animal aussi perçoit et qualifie. Mais les deux facultés paraissent se développer au détriment l'une de l'autre. Ainsi chez l'homme, les sens qui ont le moins de force de perception ont

en général la plus grande puissance de qualification. Le toucher est par excellence le sens de la souffrance; celle-ci rend souvent toute perception impossible. Le goût et l'odorat, encore peu capables de distinguer, procurent des jouissances, et sinon des souffrances, au moins des aversions bien accusées. L'ouïe et plus encore la vue sont les plus subtils des sens; mais il est rare qu'en elles-mêmes, et abstraction faite de l'activité intellectuelle qu'elles provoquent, elles fassent jouir et souffrir. Au fur et à mesure que diminue la sensualité, le sentiment de l'influence des choses sur notre bien-être augmente la faculté critique, celle qui révèle ce que les choses sont en elles-mêmes. Ce fait permet de supposer que chez les animaux, la sensualité est très développée, le discernement l'est fort peu. En tous cas, le développement spirituel de l'homme l'amène d'abord à voir dans les objets autre chose qu'un moyen d'assouvir un besoin immédiat, ensuite à y découvrir des sources de jouissance qu'il ne soupçonnait pas dans le principe. Ainsi, l'intelligence attribue aux choses des qualités suprasensibles et fait ainsi le premier pas sur le terrain de l'esthétique. Ce premier pas, toutefois, suppose déjà un certain degré de développement. L'homme en effet cherche d'abord à prouver, à lui-même et aux autres, la puissance de son moi; mais, comme il lui est plus facile de prouver cette puissance par des destructions que par des productions, il débute en général par des actes malfaisants. Plus tard, l'homme désire faire de son activité un moyen de satisfaction pour lui-même et pour les autres; il cherche alors à tout utiliser et à tout embellir, à édifier et à poétiser; il se trouve ainsi conduit au rhythme, à l'ordre géométrique, à la symétrie, aux divers genres d'ordonnance; il se trouve conduit également à ce procédé, qui est le fond de l'architecture et qui consiste à vivifier les êtres inanimés, à y feindre l'unité et l'articulation, le mouvement et la résistance.

L'homme cherche à étendre la somme de ses sensations, à cause de l'agrément immédiat et de l'utilité immédiate de cette extension; de là l'emploi des instruments, dont l'usage repose en grande partie sur le tact indirect qu'ils nous procurent. Nous avons la conscience du genre de résistance rencontré par

l'instrument que nous avons en main, et d'une foule d'autres choses analogues. Le goût de la toilette repose en grande partie sur cette adjonction de conscience, et sur la jouissance qui en résulte pour les autres et pour nous-mêmes.

L'homme cultivé cherche partout une occasion de frapper agréablement les sens. Le charme du maintien et des allures, naturellement possédé par les individus et les peuples qui vivent au milieu de circonstances faciles, est reproduit artificiellement par l'éducation, au risque d'engendrer l'affectation. Les événements les plus ordinaires de la vie, les repas, les naissances, les morts, sont entourés de cérémonies qui les embellissent, et y font participer un plus grand nombre de personnes.

Toute sensation est une action du monde extérieur sur le moi. Ce mouvement ne peut pas plus rentrer dans le néant qu'un autre ; il sera neutralisé par une résistance, atténué par une répartition, ou se traduira par une réaction. Mais il importe que, d'une manière ou d'une autre, il se trouve compensé et effacé ; s'il n'en était pas ainsi, il gênerait ou dénaturerait la perception des impressions suivantes.

Nous pouvons laisser de côté les impressions insignifiantes, qui se trouvent neutralisées peut-être par la réaction contenue dans la perception même. Les impressions violentes au contraire, surtout celles qui sont pénibles, seront suivies d'une réaction ou d'une répartition qui aura son point de départ, non dans les nerfs conducteurs des sensations, mais dans le cerveau. Le mouvement pourrait se transmettre :

1° Aux autres nerfs sensibles ; il y aurait alors confusion de sensations ; aussi n'est-il pas surprenant que l'observation ne nous fournisse pas d'exemple d'un tel phénomène.

2° Au système du grand sympathique ; une telle transmission n'aurait pas les inconvénients de celle indiquée en premier lieu. Aussi se présente-t-elle quelquefois, par exemple dans la fièvre.

3° Aux nerfs moteurs. Cette marche des choses a sa raison d'être ; aussi est-elle très fréquente. Les impressions violentes provoquent souvent des mouvements, même dans des corps

que la vie paraît avoir abandonnés. Souvent l'action est en elle-même un soulagement à la douleur ; les mouvements sont à la fois la réaction et l'expression de la souffrance, ou d'une manière plus générale, de la sensation.

Parmi ces mouvements, ceux qui ont pour résultat une émission de son ont une importance spéciale. La voix est un phénomène naturel, que l'esprit se borne à régulariser et à perfectionner pour en faire la parole.

Pourquoi les animaux ne parlent-ils pas? Leur incapacité à cet égard tient, suivant notre auteur, à un défaut d'organisation, résidant non pas dans les organes spéciaux de la voix, mais dans le système nerveux. Les animaux doivent avoir de la peine, d'abord à distinguer les différents sons, ensuite à les reproduire à leur gré.

L'esprit donne aux divers sons des significations; c'est le premier pas dans la formation de la langue. Cette attribution, aujourd'hui traditionnelle, était peut-être naturelle dans le principe. Les sons auraient eu un sens originaire et très simple, que la convention aurait effacé plus tard. Mais ce n'est là qu'une possibilité. Il est aujourd'hui bien difficile d'affirmer avec certitude, à plus forte raison de retrouver ce sens naturel. D'ailleurs, l'origine des langues une fois expliquée, un second problème se présentera, que nous nous bornons ici à indiquer. Comment a-t-on passé de la désignation des objets sensibles, par laquelle on a dû commencer, à celle des choses suprasensibles?

La parole est l'expression, non-seulement de la pensée, mais encore du sentiment et de la passion. Mais elle n'en saurait être une expression parfaitement adéquate. Elle sous-entend bien des choses; souvent aussi elle en ajoute, en particulier en combinant la pensée et le sentiment. Mais on peut dire que la langue n'exprime rien qui soit sans rapport avec la pensée. En distinguant les mots, qui correspondent aux diverses notions, en les reliant par la syntaxe, elle précise les relations entre les notions.

L'emploi de la langue est un progrès, mais un progrès qui présente ses dangers et qui expose à des erreurs. Ainsi, la

langue a ses usages, ses tournures favorites que l'individu reçoit toutes faites du milieu où il est élevé, et auxquelles correspondent certaines manières d'envisager les choses. Il est presque impossible de se soustraire à l'influence de ces habitudes, que la parole fait prendre à la pensée. Le danger est grand, surtout dans les langues enfantines et poétiques. Avec la maturité au contraire vient la prose. Le langage s'affranchit de certaines entraves qui l'embarrassaient à sa naissance, et devient capable d'une plus grande précision dans l'expression de la pensée.

On s'est demandé si la pensée serait possible sans la parole, et si, l'affirmation admise, la parole ne serait pas aussi nuisible que favorable à son développement. Voici quelques-uns des mauvais côtés de langage qui ont été signalés.

Nous croyons souvent connaître une chose alors et alors seulement que nous en savons le nom. Le nom n'est pas tout assurément. Et pourtant il est beaucoup, car sans lui, notre connaissance ne peut être utilisée dans nos relations avec les hommes. Nous ne pouvons ni la communiquer, ni la rectifier ou l'enrichir à l'aide des connaissances d'autrui.

Les phrases, a-t-on dit aussi, remplacent trop souvent les pensées. Le reproche est fondé, et bien souvent la pensée doit rectifier intérieurement une expression inexacte, et pourtant inévitable. Ces défauts de précision proviennent généralement de satisfactions accordées aux exigences du sentiment, au détriment de celles de la connaissance.

La parole a l'inconvénient de ne présenter que successivement des éléments qui souvent coexistent, et de retarder ainsi la pensée. Mais ce retard est une conséquence nécessaire de la nature de notre esprit, et ne doit pas être mis sur le compte de la langue. Il correspond à la résistance que nous rencontrons dans les autres domaines de notre activité ; il contribue à nous distinguer de Dieu, qui pénètre simultanément toutes choses. Quand nous essayons de nous élever aussi à cette conception supérieure qui embrasse d'un seul regard l'ensemble de son objet, nous sentons que nous ne pouvons ni la supporter longtemps, ni lui donner de la précision. L'esprit de

l'homme a pour élément le temps, mais non pas l'espace ; il est capable d'avoir plusieurs idées successivement, mais non pas simultanément. Aussi ne peut-il porter son attention sur un point qu'à la condition de laisser de côté tous les autres. Cet exclusisme nécessaire nous entraîne plus loin que nous ne voudrions aller. Souvent nous oublions définitivement ce dont nous voulions seulement faire momentanément abstraction. Le besoin de parer à cet inconvénient, de rappeler ce qui nous èchappe nous conduit à donner à nos idées une forme matérielle, qui nous permet d'en considérer les diverses parties successivement et séparément, d'une manière à la fois plus détaillée et plus complète. Cette satisfaction, que les arts de dessin nous procurent dans certains domaines, serait impossible sans la parole, pour les idées qui sont exclusivement du ressort de la pensée et de la poésie.

Nous avons vu que la langue est l'œuvre commune de l'humanité ; l'individu la reçoit par tradition, et ne contribue pas ou que fort peu à sa production. Nous en pouvons dire autant de la science, des mœurs, des arts. Cette œuvre commune toutefois n'est que le résultat d'activités individuelles, innombrables il est vrai. C'est dans les individus qu'il en faut chercher le germe.

Qu'est-ce qui met l'homme en état de connaître et le rend à cet égard supérieur aux animaux ? Les circonstances extérieures, y compris la conformation physiologique y sont pour quelque chose, mais elles sont loin de tout faire. Nous devons admettre, entre l'âme de l'homme et celle des animaux, une différence intrinsèque ; et celle-ci paraît consister, non pas dans un élément nouveau, mais dans la manière dont les éléments sont combinés, peut-être aussi dans leur qualité. Le résultat, auquel nous sommes amenés par l'expérience, s'accorde avec un instinct assez général qui nous fait attribuer plus d'importance à l'ensemble qu'aux détails.

Cette différence intrinsèque de l'âme humaine est la vraie cause de son développement ; c'est elle qui lui donne son caractère, qui en détermine la direction. Les circonstances extérieures sont des conditions, dont le rôle se borne à permettre

ou à empêcher, à seconder ou à entraver. Elles pourront étouffer le germe, ou le laisser s'atrophier ; mais elles n'en sauraient modifier la nature essentielle.

L'âme humaine est un tout qui a diverses facultés ; elle n'en est pas moins individuelle ; et dans chacune de ses fonctions, elle se retrouve tout entière avec toutes ses facultés, qui sont, il est vrai, plus ou moins actives. Du reste, dans l'âme aussi nous apprenons à distinguer un élément mécanique et un élément spontané.

Dans les êtres inanimés, les influences passées exercent une action sur le présent et se continuent en quelque sorte par ce fait. Chez les animaux déjà, ce prolongement cesse d'être purement passif ; il s'enrichit d'un élément de conscience et fait naître le souvenir. L'homme fait un pas de plus ; il arrive, a-t-on dit, à la conscience de sa conscience, à la connaissance.

Le premier élément de la connaissance, c'est l'impression reçue du dehors ; le second, c'est le fait que les impressions, simultanées ou successives, sont reliées de manière à former l'image d'un ensemble, d'un monde. Cette opération s'accomplit d'abord à notre insu, et nous n'en percevons que le résultat final. Plus tard, nous cherchons à nous rendre compte des procédés de ce travail d'ordonnance. Les comparaisons, les rapprochements et les distinctions ont toutes pour point de départ nécessaire des impressions semblables ou différentes que nous avons éprouvées. L'aveugle ne peut comprendre les couleurs et leurs rapports ; les calculs mathématiques n'apprennent rien à celui à qui les sens n'ont pas fait connaître les unités d'ont il s'agit. La faculté d'éprouver des impressions, de les relier et de les comparer se retrouve chez l'animal ; mais elle est très bornée chez lui, et ne s'applique qu'à des objets d'un intérêt immédiat et individuel. Ce qui distingue l'homme, c'est la curiosité, le besoin de savoir pour savoir, le fait de s'intéresser à des choses qui n'ont qu'une utilité générale et éloignée ; c'est cette activité naturelle de l'esprit qu'on ne satisfait qu'en l'alimentant.

Mais l'homme n'a pas seulement besoin de savoir ; il a besoin aussi d'agir, de laisser une empreinte sur le monde extérieur,

ne fût-ce que par une destruction. Avec le temps ces deux besoins se règlent, se concilient entre eux et avec d'autres ; on apprend à les satisfaire de manière à en satisfaire d'autres du même coup. C'est ainsi que le choix d'une carrière discipline notre activité. D'autre part, l'impuissance de l'enfance, qui nous oblige à considérer les choses comme elles sont sans les changer, facilite beaucoup l'éducation.

Les impressions une fois données par le monde extérieur, nous apprenons à les grouper, à découper dans le grand ensemble général de petits ensembles particuliers. Nous distinguons d'abord les individus, composés de plusieurs parties qui nous procurent des impressions différentes, mais qui se présentent toujours reliées les unes aux autres. Les individus une fois distingués, nous reconnaissons chez un certain nombre d'entre eux des caractères communs, qui nous conduisent à la détermination des espèces. Les animaux doivent être capables d'accomplir cette opération, sans laquelle ils ne pourraient reconnaître leurs ennemis ni leurs aliments. Mais l'animal ne s'élève pas jusqu'à ce qui fait l'essence de la pensée suivant M. Lotze. Il ne sait pas subordonner le particulier au général comme l'effet à sa cause, et classer les êtres en conséquence.

Les notions d'événements, de rapports, se forment de la même manière que celles de choses, avec moins de clarté peut-être en raison de la nature de l'objet.

M. Lotze nie absolument l'existence de notions innées, indépendantes de l'expérience. Les soi-disant idées innées sont des habitudes de l'esprit, contractées sous l'influence d'une nécessité d'abord inconsciente, et dont on ne se rend compte que plus tard. La tentative de dresser une liste de ces idées que tous sont censés apporter au monde en naissant a toujours échoué. Et cependant, la rédaction du catalogue n'eût pas été difficile si la chose eût existé.

Beaucoup de ces prétendues idées innées ne sont que des résultats empiriques auxquels on attribue un caractère de nécessité que rien ne justifie. D'autres sont des postulats, érigés en axiomes sans plus de raison. Dans les deux cas, nous les croyons innées parce que nous ne nous rendons pas compte de leur

origine et de leur véritable nature. Celles qui méritent le nom que nous leur donnons ne sont que des applications du principe du tiers exclu, en vertu duquel les choses ne peuvent pas ne pas être ce qu'elles sont. Si en effet les choses se contredisent elles-mêmes, il ne saurait y avoir de vérité; l'exclusion de la contradiction est l'âme de la connaissance, le fil conducteur qui nous permet de trouver les lois du monde. La croyance en l'existence d'une vérité, en l'absence de contradictions absolues dans les choses s'impose donc à nous, dès que nous voulons agir. Mais nous ne savons point quelle est cette vérité, et nous commettons à chaque instant des erreurs.

Le principe du tiers exclu n'est pas la substance essentielle de la science; il n'en est que la condition; il se borne à ordonner les matériaux fournis par l'expérience, et dont la science ne peut se passer. C'est à tort qu'on a essayé de faire sortir toutes nos connaissances de ce principe comme d'un germe.

Le travail de la connaissance consiste aussi en grande partie à ramener la masse des phénomènes à un petit nombre de types connus, à expliquer par un minimum de lois générales la foule des faits que nous observons autour de nous.

La science, la distinction du vrai et du faux, possède une importance incontestable. Et cependant, ce n'est pas en elle, c'est dans la faculté que nous avons de jouir et de souffrir, que réside l'essence de notre être. C'est cette faculté qui est la source de nos appréciations sur les personnes et sur les choses, des buts que nous nous proposons, des devoirs que nous nous croyons imposés. A cet égard, nous ne nous distinguons de l'animal que par la longueur de nos vues. Cela n'empêche pas l'humanité d'avoir cru de tout temps à une loi morale et à une révélation religieuse qui doivent régler notre conduite. Ces deux facteurs nous ont-ils été donnés complets dès l'origine, ou ont-ils été produits graduellement dans le cours du développement de l'humanité? On admet volontiers la première alternative; mais l'étude apprend à s'en défier. Nous arrivons à nous convaincre qu'à ce point de vue comme à beaucoup d'autres, nous n'avons en nous qu'un germe. Celui-ci doit être développé et il a besoin pour cela du concours de l'expérience.

Ce germe, c'est le sentiment de la souffrance et de la jouissance, qui est aussi l'unique mobile de tous nos *actes*. Cette dénomination, en effet, doit être exclusivement réservée aux manifestations de notre moi qui sont motivées par une souffrance à éviter, ou par une jouissance à obtenir. Les différences entre les êtres moraux proviennent de deux points seulement : d'abord du plus ou moins de perfection des moyens qu'ils emploient pour atteindre leurs buts; ensuite de la variété de ces buts, c'est-à-dire des sources de jouissance et de souffrance, lesquelles ne sont pas les mêmes pour tous. C'est ce second point seul que nous avons à examiner ici.

Le fait de procurer une jouissance ou une souffrance dépend du rapport existant entre le sujet et l'objet. Les choses sont bonnes ou mauvaises suivant les circonstances de celui qui les apprécie. Cette idée a été souvent méconnue. Souvent aussi elle a été défigurée : on a dit que les objets sont bons ou mauvais suivant les rapports des éléments dont ils se composent. On a été conduit par là à attribuer aux choses des qualités indépendantes de tout rapport avec un sujet, et à nier toute connexion entre les obligations morales et l'avantage de celui à qui elles sont imposées. Cette tentative d'isoler le devoir de l'intérêt n'a pas réussi. Kant, en formulant la loi générale qui doit régler notre conduite, a eu la franchise d'avouer qu'il n'avait pas trouvé la raison en vertu de laquelle l'observation de cette loi est obligatoire pour nous. La loi morale n'est que la substitution d'un utilitarisme large et élevé à un autre qui est bas et mesquin. L'idée de souffrance et de jouissance lui est indispensable. Ne faut-il pas, en mettant les choses au pire, qu'au moins Dieu trouve son bon plaisir à notre obéissance? Le principe de l'intérêt est au fond de tous les systèmes de morale ; il est seulement tantôt avoué, tantôt déguisé. Dès qu'on essaie de s'en passer, on tombe dans une aberration que nous ne saurions mieux désigner que par le terme de *doctrinarisme*, bien que notre auteur ne paraisse pas connaître ce mot. L'influence fâcheuse de ce travers s'est fait sentir particulièrement en esthétique et en politique. Elle a fait naître des chefs-d'œuvre qui ne plaisaient à personne, et qui cependant devaient

être magnifiques; ils étaient faits suivant toutes les règles. Pour certaines gens également, la meilleure des constitutions n'est pas celle où l'on se trouve le mieux, mais celle qui est le plus conforme à leurs principes de prédilection.

Les âmes naïves ignorent ces scrupules de désintéressement. Se faire du bien à soi-même leur paraît une chose qui est très naturelle, mais qui n'a aucun mérite. Faire du bien aux autres est pour elles le résumé de la morale. Elles agissent en conséquence, souvent toutefois sans s'en douter. L'homme a l'instinct de la solidarité, du lien qui le rattache, comme tous les autres êtres, à un ensemble plus grand. Confiant dans cet instinct, il observe certaines lois qu'il trouve dans sa conscience ou dans la tradition, sans en voir l'utilité, mais sans douter qu'il n'y en ait une. M. Lotze n'entend point dire toutefois que nous devions chercher le plaisir à tout prix et sous quelque forme que ce soit. Il y a diverses classes de jouissances; et nous devons préférer les satisfactions générales et durables à celles qui sont particulières et éphémères. On évite ainsi l'égoïsme, et l'on subordonne les jouissances les unes aux autres. On atteint les seuls résultats que puisse se proposer un système moral quelconque. Seulement, on commence par abandonner à la conscience de chaque individu le soin d'établir la hiérarchie des satisfactions ; plus tard, on comprend qu'il y a là un ordre naturel et un principe qu'il s'agit de découvrir.

La jouissance sensuelle est la cause première, le but originaire de toute notre activité. Mais pour atteindre ce but, il y a des conditions à remplir, des travaux à exécuter, qui donnent un aliment à notre activité. En outre, la manière dont nous nous procurons ces jouissances est de nature à exercer une influence sur le jeu de nos fonctions organiques, et par conséquent sur notre bien-être général. Ces préparatifs et ces conséquences peuvent devenir une source de satisfactions plus pures et plus durables que le plaisir sensuel, lequel est toujours intermittent et passager.

Bien que soumises à certains principes qui restent les mêmes pour tous, la jouissance et la souffrance varient cependant dans les détails suivant les individus. La cause de ces variations

doit être cherchée surtout dans l'intensité des impressions ; celles-ci, trop fortes pour les uns, bien proportionnées pour les autres, procureront des souffrances aux premiers, et des jouissances aux derniers. Les impressions trop faibles ne seront senties par personne; celles au contraire qui sont excessives seront pénibles pour tout le monde. Il résulte de là que les causes de souffrance ont un caractère plus général que celles de jouissance.

Il est vrai que ce qui plaît à l'un peut déplaire à l'autre. Aussi devons-nous respecter les appréciations d'autrui. Mais ce respect n'est pas naturel à l'homme et doit en général être produit par l'éducation. Nous sommes originairement enclins à vouloir imposer notre manière de voir à autrui. Aussi la conformité et la difformité des goûts sont-elles des sources de rapprochement et d'éloignement, d'amour et de haine. De là entre les races, les partis, etc. des hostilités bien fondées, lors même qu'on ne se rend pas compte de leurs raisons d'être.

Tant que l'éducation n'est pas venue perfectionner l'homme, notre activité ne saurait avoir d'autre mobile naturel que l'égoïsme nu. Mais tout être qui vit dans la société subit l'influence de son milieu, reçoit une espèce d'éducation et voit atténuer la crudité de son égoïsme. Celui-ci, en outre, se contredit souvent lui-même et se trouve conduit par là à faire sa propre éducation.

La recherche du moi ne peut jamais se dégager entièrement d'un besoin de solidarité, de communauté. Nous cherchons à faire sentir notre supériorité, mais seulement sur des êtres semblables à nous, et par des qualités que beaucoup d'autres estiment, cherchent à avoir, possèdent seulement à un degré moindre que nous. C'est une petite satisfaction que de passer pour un savant chez les artistes et pour un artiste chez les savants. Aussi souffrons-nous quand notre point de vue n'est pas partagé par autrui. C'est là l'élément respectable du fanatisme. Nous croyons avoir découvert une chose qui est vraie pour tous et nous sommes inquiets de voir que cette vérité n'est pas reconnue par les autres.

Une seconde manifestation de l'instinct de solidarité se trouve

dans le besoin qu'éprouve l'égoïsme de se légitimer en donnant à ses actes un caractère d'intérêt général. Ce tempérament, qui prend naissance dans l'intimité de la conscience, acquiert très vite un caractère extérieur. Nous sentons le besoin d'avoir des témoins de notre supériorité, même la plus brutale. C'est là le point de départ de la puissance de l'opinion publique, appelée à grandir de jour en jour avec le développement de la société et de la civilisation. Le besoin des hommes de s'appuyer les uns sur les autres, de rendre même hommage à la supériorité du prochain tout en cherchant à la faire disparaître est la base de la morale et du respect de l'autorité. L'immoral, c'est d'abord ce qui déplaît à nos semblables; plus tard seulement, on arrive à comprendre que l'immoral est mauvais en lui-même.

Dans les premiers temps de la civilisation, les prescriptions de la morale ne prenaient pas, comme dans notre civilisation chrétienne, la forme de principes déterminants de la volonté et du sentiment intime. Elles n'étaient pas encore ramenées à des règles générales, et se présentaient comme le résultat d'expériences faites, comme des exigences des circonstances extérieures avec lesquelles elles varient. Ce qui fait la force de la morale, c'est qu'elle est le résultat de l'expérience de tous, dans tous les temps et tous les pays. Et comme les mêmes circonstances appellent les mêmes actes, il se forme parmi ceux qui se trouvent dans les mêmes conditions une tradition harmonique, laquelle vient s'ajouter aux circonstances comme l'inertie au moteur primitif, pour nous pousser toujours plus dans la même direction. C'est l'origine des mœurs, des faits dont plus tard la morale fournira la théorie.

Toutefois, les mœurs et la morale ne sont point infaillibles. Elles sont sujettes à bien des erreurs, qui renferment peut-être toujours un élément de vérité au fond, dans l'intention, et qui viennent surtout de ce qu'on ne comprend pas le but et la valeur de la vie humaine. Cette possibilité d'erreur unie à la diversité des circonstances et aux usages contradictoires qui en résultent, fait naître des dissidences d'opinion, nous conduit à révoquer en doute la légitimité des prescriptions de la cou-

tume, puis à chercher par la réflexion des principes de conduite moins incertains. Ce travail aurait pu prendre deux directions différentes, considérer soit les actes, soit l'être agissant. C'est à ce dernier point de vue qu'on s'est généralement placé. On y a trouvé l'occasion d'une nouvelle bifurcation. Les uns ont cherché à dresser la liste des besoins et des aspirations de l'homme pour leur donner la satisfaction la plus complète possible. Les autres se sont préoccupés de la dignité humaine et ont prétendu la prendre pour règle. Mais pour comprendre cette dignité, il faut nous rendre compte de notre destinée, et du rôle qui nous est assigné dans la grande œuvre à laquelle nous sommes appelés à collaborer. C'est sur ces points que la religion veut nous renseigner. Elle entreprend là une tâche qui présente des difficultés et des chances d'erreur ; car, s'il est généralement reconnu que la destinée de l'homme est d'accomplir la volonté de Dieu, rien ne nous garantit que nous ne nous méprenons pas sur le contenu de cette volonté.

La détermination de la vérité morale est donc le résultat de la production et de la sélection de préjugés enfantés par le concours des aspirations et des expériences. Nous voyons naître d'abord, comme une chose évidente, la croyance en l'obligation ou le devoir. Quels sont maintenant nos devoirs ? Ici les opinions varient suivant les circonstances et font naître beaucoup de dissentiments et de contradictions sur les prescriptions de la morale. On réussit encore à s'entendre sur les exigences de la coexistence, sur les limites que nous devons nous imposer pour faire place à autrui. Mais l'accord est moins complet, peut-être parce qu'il est moins nécessaire, dès qu'il est question de l'usage à faire de la liberté qui nous reste, des buts que chacun de nous doit se proposer. Pour éclaircir ces questions, il faut de grands efforts d'intelligence et les secours de la science. Le sentiment naturel est ici indispensable sans doute, mais il est loin d'être suffisant.

Nous jouissons donc et nous souffrons comme les animaux ; mais nous sommes seuls à avoir conscience de l'existence d'une loi supérieure que nous sommes tenus d'observer ; nous sommes seuls à avoir conscience des prescriptions de l'Infini,

procure probablement, non pas le plus de gloire, mais le plus de vrai bonheur.

Cette concordance avec les âges n'est pas absolue ; les circonstances physiologiques et historiques des individus font souvent prédominer un tempérament pendant toute la vie.

Notre auteur passe ensuite à la caractéristique des sexes. Il nous montre la femme moins forte, mais plus souple, s'accommodant mieux aux circonstances, et cherchant surtout à se faire aimer. L'homme veut plutôt être respecté ; son esprit est tourné vers ce qui est général et abstrait, vers le vrai. Sa compagne, au contraire, affectionne plutôt le beau, et ce qui est complet et concret. L'homme estime et ménage le temps, comme la femme l'espace.

M. Lotze croit aussi à une influence de lá race sur la nature psychique ; mais il ne s'étend pas sur ce sujet, sur lequel, pense-t-il, nous n'avons pas encore assez de connaissances particulières.

Nous avons dit, plus haut, que le sens moral et la conscience se développent graduellement. Ce qui satisfait amplement une époque est tout à fait insuffisant pour une autre. Cette longue éducation, qui nous impose chaque jour de nouveaux devoirs, nous fait perdre, pensons-nous, bien des avantages naturels que nous nous surprenons à regretter. Mais ceux qui se plaignent des charges de la civilisation, oublient les bienfaits dont ils jouissent en retour. Un détail les choque, et ils perdent de vue l'ensemble qui les protége et qui exige ce détail pénible. Il n'y a pas lieu de trop s'en étonner. L'homme remplit en général son devoir sans en comprendre le but, uniquement sous la pression des institutions et de l'opinion publique. L'intelligence du motif des obligations qui nous sont imposées supposerait une connaissance approfondie du mécanisme considérable et compliqué de la société. Or, une telle connaissance n'est accessible qu'à un petit nombre de privilégiés.

M. Lotze prouve, en alléguant un grand nombre de faits, que la conscience morale varie suivant les temps et les circonstances. Les différences que présentent les hommes relativement au choix de la nourriture, au goût de la propreté et de la véra-

cité, qu'on peut appeler la propreté morale, lui fournissent un grand nombre d'exemples. Notre auteur attire aussi l'attention sur la constance, dont la fidélité n'est qu'une des applications, et qui distingue l'homme cultivé du sauvage et de l'animal. Nous devons apprendre à maîtriser nos impressions et nos impulsions ; sinon, on ne comptera pas sur nous, on ne fera rien pour nous, et nous nous trouverons ainsi en dehors de la communion des gens civilisés. Un autre caractère de supériorité morale, c'est la pudeur. Celle-ci ne réside pas toute dans le sentiment qui règle les rapports des sexes entre eux. Elle se manifeste aussi dans la répugnance qu'un homme bien élevé éprouve à faire parade de sa supériorité, et dans les efforts qu'il fait pour la dissimuler. La vraie pudeur est éminemment charitable. Elle consiste à éviter, aussi bien d'humilier que de scandaliser le prochain.

A ce propos, notre auteur est conduit à distinguer deux espèces d'individus et de peuples, vivant les uns pour leur propre développement, les autres pour l'accomplissement d'une tâche. Les premiers voient le but, mais le manquent parce qu'ils négligent les moyens. Les autres, à force de se préoccuper des moyens de l'atteindre, oublient le but, dont ils se rapprochent pourtant souvent sans s'en douter. Les premiers compromettent le succès par le manque de fond, les autres, par des défauts de forme.

Pourquoi maintenant sommes-nous poussés dans cette voie laborieuse, mais fructueuse de la civilisation? Nous n'en savons à peu près rien, et du peu que nous en savons, nous ne pourrons parler que dans le troisième volume, à propos de l'histoire. C'est à ce moment également que nous pourrons examiner si à chaque progrès correspond nne augmentation de bonheur. Quoi qu'il en soit, la valeur de la civilisation pour l'éducation de l'homme est incontestable.

Un des premiers pas de l'homme dans la voie de la civilisation consiste à s'attacher à une parcelle du monde de la matière et de celui de l'esprit. Nous nous rapprochons ainsi de la nature et de la société, tout en cessant de nous sentir écrasés par elles comme au temps de notre isolement. C'est ainsi que l'homme

se crée une propriété, qu'il acquiert une famille et une patrie avec leurs traditions et leurs espérances, leur passé et leur avenir.

Les animaux eux-mêmes ont, en quelque sorte, une patrie, un domicile : eux aussi obéissent à cette loi en vertu de laquelle nous nous trouvons plus à l'aise dans un milieu qui nous est connu. Chez l'homme, ce besoin, souvent neutralisé par celui d'agir et de connaître, par l'esprit d'aventure, est renforcé par le désir de jouir des fruits de son travail, et la nécessité où il est mis par là de concentrer ses efforts sur un certain point. La vie des chasseurs n'est pas favorable à ce besoin de localisation ; elle ne développe guère que la ruse et l'impétuosité. La division du travail, les relations commerciales y sont à peu près nulles. Ce sont là des conditions très peu favorables à la civilisation.

Les peuples pasteurs sont plus avancés ; ils ne se bornent pas à détruire, mais s'étudient à produire. La persévérance active remplace la patience inerte du chasseur. La vie devient régulière ; avec la propriété mobilière privée et la propriété immobilière publique, nous voyons apparaître les idées de ménage et de société.

Une civilisation un peu complète suppose un peuple sédentaire et laboureur, un peuple qui, trop nombreux pour ses étroites limites, a dû se soumettre à un ordre sévère pour trouver place, a dû, pour subsister, apprendre à tirer tout le parti possible d'un territoire restreint. Il faut chaque jour plus de discipline, de persévérance, de régularité. L'homme se rend indépendant de la nature par le fait même qu'il se fixe sur un point pour la mieux dominer. La maison qui abrite l'homme contre les intempéries et lui permet de jouir ou de travailler en paix, est le symbole de cette indépendance réelle, cachée sous une dépendance apparente. La fixation du travail sur un point contribue aussi beaucoup à la naissance des beaux-arts.

La famille participe à la gradation que nous venons d'esquisser. Chez les chasseurs, elle n'est qu'un embryon, guère plus développé que chez les animaux ; elle s'épanouit chez les pasteurs ; chez les laboureurs, elle se complète et se limite tout à

la fois par l'état. Comme l'individu a besoin de la famille, la famille aussi veut se sentir entourée, appuyée, tempérée par une société plus vaste.

Un autre facteur important du progrès social, c'est la division du travail. Celle-ci spécialise les hommes et fait qu'ils ont une habitude plus exercée et une expérience plus consommée de leur travail; elle les diversifie et les met en état de mieux se compléter et de mieux échanger. Mais ces deux avantages sont entourés d'écueils qu'il s'agit d'éviter. La spécialisation peut conduire à un développement incomplet et exclusif; la diversification peut détruire l'unité nationale, amener des conflits d'intérêt; elle peut faire disparaître cette conformité d'opinions qui sert à la fois de frein et de point d'appui à l'individu, qui nous affranchit des souffrances du doute et nous rend la tenue morale.

Plus les relations entre les hommes deviennent étroites et fréquentes, plus elles ont besoin d'être ordonnées et régularisées. La société prend conscience et possession d'elle-même et devient l'état; la coutume devient la loi. Mais les exigences de la société augmentent aussi. C'est un mal sans doute, mais un mal nécessaire qu'il ne faut pas regretter s'il est compensé par des avantages majeurs.

Un reproche grave qu'on fait au progrès social, c'est que ses charges pèsent sur tous, tandis que ses avantages ne sont accessibles qu'à un certain nombre de privilégiés. Il y a sans doute des inégalités qui peuvent devenir dangereuses et qu'il faut travailler à faire disparaître. Mais il faut reconnaître, d'autre part, que la position des déshérités eux-mêmes s'est probablement améliorée aussi, bien qu'à un degré moindre; il faut reconnaître, en outre, que ceux qui restent en arrière, y restent en grande partie par leur faute.

En tous cas, l'ordre social fait, à bien des égards, violence à l'individu, et l'individu a le droit de se défendre contre des atteintes injustifiées à sa liberté. Il a le droit de chercher à modifier la société pour en augmenter les services ou en diminuer les charges. L'ordre social ne repose que sur les individus et n'existe que pour eux. Une pareille théorie, semble-t-il, doit conduire en pratique à la révolution en permanence. Il n'en est

rien pourtant. Nous nous devons à nous-mêmes de mettre de l'unité dans notre conduite, de nous conformer à nos antécédents. Pour la société aussi, se mettre en contradiction avec soi-même est un mal, nécessaire seulement dans des cas exceptionnels. Comme l'homme cultivé, une société avancée ne vit pas seulement dans le présent; elle doit tenir compte des expériences des ancêtres et des besoins de la postérité, sous peine de compromettre gravement son existence.

Un dernier problème nous reste à examiner. Pourquoi sommes-nous au monde, et la vie vaut-elle la peine qu'elle donne? Telle est la question que doit nécessairement se poser tout homme qui réfléchit, que, du reste, son existence soit facile ou pénible. Sur le second point, il est difficile de ne pas répondre négativement, d'autant plus que bien peu d'âmes peuvent prendre part aux espérances et aux consolations que fait naître l'histoire, le spectacle des dispensations de la Providence à l'égard des hommes; bien peu arrivent à comprendre qu'il n'est guère de souffrance qui ne soit pas le salaire d'une faute. Nous ne prétendons point, du reste, donner la solution des problèmes que nous venons de formuler; mais ce sont des faits psychologiques dont l'examen rentre dans le cadre que nous nous sommes tracé.

Il y a une étrange opposition entre l'idée spéculative que nous sommes disposés à nous faire de l'homme, et ce que nous révèle l'expérience. Aussi n'est-il ni rare ni surprenant de voir un même esprit réunir en lui l'amour de l'humanité en général et le mépris des hommes en particulier. L'homme est le couronnement du monde sensible; ne voyant rien entre lui et Dieu, nous oublions facilement l'abîme qui les sépare. Mais si, au lieu de contempler l'homme dans ses rapports avec le Créateur, nous le considérons comme un des atomes de l'humanité, du règne animal, de la nature, nous sommes alors frappés de sa petitesse. Nous nous demandons s'il n'est pas simplement une manifestation éphémère de la force créatrice, qui le fait sortir un instant du néant pour l'y rejeter bientôt à toujours. Cette manière de voir n'a peut-être jamais prédominé dans l'humanité; elle n'en a probablement jamais été complétement ab-

sente. Elle se manifeste chez le vulgaire par l'indifférente résignation avec laquelle il souffre la vie ; chez quelques penseurs, elle s'est réfléchie, a pris conscience d'elle-même, a enfanté les divers systèmes panthéistes et matérialistes. Ceux-ci n'ont guère eu d'action que lorsqu'ils se sont trouvés appuyés dans les masses par le sentiment correspondant que nous venons de signaler ; ailleurs, ils ont été étouffés par la voix impérieuse des problèmes pratiques et des exigences de la civilisation. Car pour travailler, l'homme a besoin d'avoir foi en la persistance de son être, et les considérations par lesquelles on a voulu remplacer cette croyance, le souci de la dignité propre par exemple, ne supportent pas un examen sérieux. D'ailleurs, nous ne pouvons pas nous représenter que nous n'existons pas. Ce sentiment peut être contraire à la vérité comme il peut lui être conforme. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous l'éprouvons, et qu'il nous accompagne à travers toute la vie. Notre esprit est toujours sollicité par deux conceptions opposées : tantôt il se croit chargé d'accomplir dans le monde une mission éternelle ; tantôt il se considère comme un phénomène indifférent et sans but. Ces deux conceptions engendrent deux extrêmes qui se touchent souvent, la superstition et l'incrédulité. La première s'empare de nous quand nous nous sentons isolés en face de la puissance mystérieuse qui régit le monde, à l'influence de laquelle nous ne pouvons nous soustraire et dont nous ne savons pas ce que nous devons attendre. Ce sentiment a prédominé à certaines époques, et n'a été complétement étranger à aucune ; il change de forme suivant les circonstances. L'équilibre des deux tendances opposées se trouve dans le sentiment religieux, qui peut-être ne s'empare jamais de l'homme que d'une manière intermittente. Ce sentiment combine la conscience de notre faiblesse et la foi en une mission éternelle ; il relie notre existence terrestre et passagère avec l'ensemble mystérieux du monde ; il en rehausse la valeur en la présentant comme la préparation à une vie meilleure.

Nous avons vu pourquoi l'esprit de l'homme est exclusif, ne voit bien un point qu'à la condition de faire abstraction des autres. Le sentiment religieux cherche à concilier les concep-

tions les plus opposées qui se disputent notre esprit. Aussi n'est-il possible qu'à certains moments de solennité et de contemplation. Mais dans l'accomplissement de notre tâche de tous les jours, force nous est de nous appliquer à un détail et de renoncer à voir les autres.

HENRI BROCHER.

(*Le résumé du troisième volume paraîtra prochainement.*)

BULLETIN.

THÉOLOGIE.

Jacob Jongeneel. — NOUVELLES DÉCOUVERTES FAITES DANS LE DOMAINE DE LA CRITIQUE DU TEXTE BIBLIQUE.[1]

M. Jongeneel, avant de quitter son presbytère de Hurwenen (Gueldre) pour aller enseigner l'histoire et la littérature néerlandaise à Déventer, a cru devoir offrir aux amis de la critique biblique quelques échantillons des « découvertes étonnantes » qu'il a faites en explorant le riche domaine de la littérature hébraïque. Comme il estime que son opuscule fraye une voie toute nouvelle à la science, nos lecteurs nous sauront gré du rapide aperçu que nous allons leur donner de son contenu.

L'ambition de M. Jongeneel est de *retrouver la forme sous laquelle le texte de l'Ancien Testament a dû se présenter dans les plus anciens manuscrits,* alors qu'il n'y avait encore ni points-voyelles, ni signes servant à marquer la fin des phrases et des péricopes: car « le but de la critique du texte ne sera pleinement atteint que lorsqu'on en sera venu à se faire la représentation la plus exacte possible de la manière dont le texte était disposé dans les premiers exemplaires. » Or l'auteur croit avoir trouvé le secret de cet arrangement primitif. Il y est arrivé en dirigeant ses observations sur trois points que l'on a négligés jusqu'ici ou que, du moins, on n'a pas pris en considération comme ils le méritaient.

1. *Strophes épiques.* — Il est généralement reconnu aujourd'hui que les parties poétiques de l'Ancien Testament sont disposées par strophes symétriques. Pourquoi n'en serait-il pas de même des parties historiques qui, toutes, tiennent plus ou moins de la nature de l'épo-

[1] *Neue Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik.* Proben und Hypothesen von Jacob Jongeneel. Mit IV Tafeln. Leiden, Verlag von J. K. Steenhoff. 1868. — 60 pag. in-8, plus 4 pl. de texte hébreu.

pée, puisqu'il s'y trouve des éléments mythologiques et des dialogues offrant des traces de parallélisme? — Cette hypothèse se recommande par diverses considérations paléographiques, et il n'y a rien dans la tradition talmudique ou masorétique qui lui soit contraire. L'auteur a étudié, à ce point de vue, les livres narratifs (épiques) de l'Ancien Testament, et le résultat de cet examen, c'est que dans bon nombre de chapitres le récit se divise en péricopes ou strophes symétriques, la plupart de douze lignes. Ainsi l'histoire de Samson (Juges XIII-XVI), si on retranche du texte toutes les adjonctions provenant d'un rédacteur secondaire et, par ci par là, quelques membres de phrase qui font l'effet d'être des gloses interpolées par quelque main postérieure, se divise en trente-deux strophes de douze lignes. Ainsi encore le prologue du livre de Job se compose d'une strophe de huit lignes, cinq de douze et une de huit; l'épilogue de trois strophes de douze lignes.

2. *Colonnes primitives du texte hébreu.* — On sait que sur les rouleaux de parchemin, le texte était disposé par colonnes. Pour se faire une idée exacte de la forme primitive du texte, il importe donc quand on a devant soi un texte rangé par strophes, de savoir comment il était distribué en colonnes, quelle était la hauteur de ces colonnes dans les plus anciens manuscrits. Il est probable qu'il existait une mesure moyenne pour la hauteur du parchemin, ou un nombre plus ou moins fixe de lignes par colonne. Comment arriver à retrouver cette moyenne ou ce nombre déterminé de lignes? Cela n'est possible que lorsqu'on a à faire à un morceau dont le contenu présente des subdivisions symétriques d'une certaine étendue, par exemple des chapitres de même longueur, ou bien une réunion de strophes formant ensemble un groupe; il est probable, en effet, que la fin d'une colonne aura coïncidé autant que possible avec une fin de chapitre ou avec la fin d'un groupe. — L'auteur pense que la solution de ce problème serait d'un grand avantage pour la critique, parce que si, dans tel ou tel morceau, il se rencontrait des colonnes d'inégale longueur, on pourrait en conclure avec assez de certitude que l'on a affaire à des documents de provenance différente. — Les rouleaux juifs de la loi que M. Jongeneel a eu l'occasion de voir, renferment environ soixante lignes par colonne; d'après les échantillons de colonnes qu'il a fait imprimer à la fin de son opuscule, comme résultant de ses propres recherches, le nombre des lignes aurait été moins considérable. Ainsi le « mythe de la création du monde » (Gen. I, 1 à II, 3) aurait formé, selon lui, trois colonnes de quarante ou quarante-une lignes: 1° co-

lonne: chap. I, 1-13 l'œuvre des trois premiers jours; 2me colonne: chap. I, 14-25 l'œuvre du quatrième et du cinqième jour et la création des animaux; 3me colonne: chap. I, 26-II, 3: création de l'homme et sabbat. Cette disposition lui paraît d'autant plus exacte qu'il y a corrélation entre le contenu de certaines lignes de l'une des colonnes et celui des lignes correspondantes de la colonne parallèle (par exemple entre les lignes neuf et dix de la 1re colonne et celles de la 2me. Chap. I, 5 et I, 16.)

3. *Acrostiches et anagrammes.* — Les psaumes alphabétiques prouvent que les écrivains israélites connaissaient ces jeux de lettres, et l'étude du texte, lorsqu'on a eu soin de le disposer convenablement par lignes strophiques, montre qu'ils les pratiquaient sur une large échelle. Dans les planches qui sont annexées à son écrit et où divers morceaux de l'Ancien Testament sont transcrits strophiquement, l'auteur a indiqué par des types coloriés (rouges et bleus) les lettres tant initiales que finales de certaines lignes qui, selon lui, forment des acrostiches; les unes, quand on les lit en allant du haut en bas, les autres dans les deux sens. Au moyen de ce procédé tout nouveau, M. Jongeneel arrive à des découvertes réellement « étonnantes. » En effet, si l'auteur avait raison, ces acrostiches et anagrammes révéleraient, dans certains cas, en termes concis et énigmatiques, le sens caché du morceau dont les lettres qui servent à les former font partie. On découvre, par exemple, par ce nouveau système de déchiffrement, le vrai sens de l'histoire de la tour de Babel. (Gen. XI, 1-9.) M. Jongeneel nous apprend que cette histoire, sous la forme d'une antique tradition, n'est autre chose qu'une prophétie contre Babel et en même temps une prophétie cachée, dirigée contre le pharaon Nécho qui venait d'être battu à Karkémish, en 603 avant Jésus-Christ.

Dans les derniers paragraphes de son opuscule, l'auteur exerce sa sagacité sur plusieurs points qui touchent à l'histoire du texte du Nouveau Testament. Il montre, entr'autres, que dans les évangiles également on retrouve le principe de la division strophique. — *Sed sapienti sat.*

H. V.

NIPPOLD. — MANUEL D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE CONTEMPORAINE.[1]

L'ouvrage que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs se divise en trois livres. Le premier renferme un exposé de la situation de l'église chrétienne à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle jusqu'en 1814; le second, l'histoire du catholicisme de 1814 à 1867; le troisième, enfin, celle du protestantisme pendant la même période, et un court appendice sur l'église grecque. Nous ne nous occuperons ici que des deux premiers livres, et encore nous bornerons-nous à citer ou à résumer quelques-uns des jugements de M. Nippold, nous attachant ainsi uniquement à donner une idée de l'esprit qui anime son ouvrage sans entrer dans le récit détaillé d'événements connus de tous nos lecteurs.

Occupons-nous d'abord du catholicisme.

Après avoir raconté la rentrée du pape Pie VII à Rome, en 1814, et son rétablissement sur le siége de Saint-Pierre, M. Nippold se demande quelle devait être désormais la ligne de conduite de la papauté restaurée.

« Depuis la brillante période de la domination des papes au moyen-âge, les esprits n'avaient jamais été mieux disposés qu'en 1814 en faveur du représentant de Christ sur la terre. La question qui se posait alors était celle-ci : La papauté pourrait-elle reprendre une position semblable à celle qu'elle occupait au moyen-âge, époque où l'église avait su s'emparer de la direction des idées ? N'était-il pas possible au pape de se mettre de nouveau à la tête du mouvement qui agitait les peuples? C'était le temps où la restauration de l'ancien ordre de choses, jointe à la persistance des idées nouvelles, faisait naître partout le besoin d'un compromis entre le passé et le présent, et surtout d'un régime constitutionnel et représentatif. N'était-il donc pas possible au pape de prendre l'initiative, et, en sa qualité de souverain pasteur de la chrétienté, d'inviter les princes à accomplir le vœu général ? Certainement le saint-père aurait acquis par là de durables sympathies; peut-être se serait-il même rendu maître du mouvement, comme ses grands prédécesseurs du moyen-âge le furent autrefois dans la lutte entre les princes et les peuples. Nous avons vu, il est vrai, trente ans plus tard, après que le saint-siége eut marché pendant de longues années à la tête de la réaction, l'essai de pontificat

[1] *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte*, von Fr. Nippold. 1867. 1 vol. in-8° de XV et 484 pag.

libéral de Pie IX aboutir à un complet échec. Mais n'est-il pas permis de croire qu'une semblable tentative eût été pour Pie VII, en 1814, bien plus facile à exécuter qu'elle ne le fut pour son successeur. Cette appréciation, si naturelle qu'elle soit, ne résiste pas à l'examen.

Au moyen-âge, le pape était à la tête du mouvement intellectuel? parce que l'église était à cette époque le foyer de la civilisation. Il était donc naturel que le saint-siége se fît l'organe des idées dominantes et que par ses appels à prendre la croix pour la gloire de Dieu et de son église, il se rendît redoutable aux princes temporels, tandis que sa cause devenait celle du peuple. Mais, en 1814, une telle position n'était plus tenable. Depuis la réformation le siége de Rome s'était toujours étroitement uni à toutes les tendances opposées aux vœux des populations. Le même esprit qui, par l'encyclique de 1864, a déclaré une guerre à mort aux aspirations libérales de notre époque, élevait déjà, en 1814, une barrière infranchissable entre la papauté et la société civile. Il était donc impossible au saint-père de donner satisfaction aux vœux du monde moderne; car le libéralisme politique s'unit presque toujours à une liberté de pensée plus grande que le catholicisme ne peut l'admettre. Un peuple libre ne saurait mettre d'obstacle à la diffusion des lumières; jouissant de la liberté dans l'état, il est naturellement conduit à la désirer dans l'église. Ainsi, la papauté restaurée ne pouvait que prendre une attitude hostile à l'égard de tendances si étroitement unies à l'esprit révolutionnaire que cet esprit lui-même a cherché à porter le coup de mort au pontificat romain. Ce n'est donc pas chose étonnante de voir le pape, dès sa restauration, effacer autant que possible les traces de la révolution et de la domination napoléonienne, et rétablir en tout point l'ancien ordre de choses. »

Le saint-siége fut du reste puissamment secondé dans l'exécution de sa tâche par l'ordre des jésuites. En effet, cette société, rétablie par Pie VII, gagna peu à peu aux idées ultramontaines la majeure partie de l'épiscopat et amena, en plusieurs pays, la conclusioen de concordats conformes aux prétentions de la curie romaine. D'un autre côté, la mauvaise administration des états pontificaux et les manœuvres politiques de la société de Jésus ont enlevé peu à peu au catholicisme, surtout dans les pays de race romane, les sympathies des classes éclairées et ont abouti en définitive aux événements de 1859.

« Toutefois le catholicisme est aujourd'hui et restera probablement la plus considérable des confessions chrétiennes. En effet, l'espérance dont on s'était flatté de voir l'Italie et l'Espagne passer au protestan-

tisme est tout aussi peu fondée, aux yeux d'un observateur calme et sans passion, que celle de Manning qui annonçait naguère la défaite de l'hérésie. Le vent continuera à souffler où il veut, l'esprit de Christ à se manifester de diverses manières, et le royaume de Dieu à recruter, dans les différentes églises, de sincères adhérents.

La pleine liberté de rechercher cet esprit sous les formes parfois étranges ou bizarres qui l'enveloppent est un avantage que l'historien protestant ne se laissera point enlever; mais une telle impartialité est tout à fait étrangère au catholicisme conséquent. Non-seulement le croyant protestant sait fort bien qu'il rend hommage à sa propre foi en reconnaissant que le catholicisme a eu dans le passé sa raison d'être ; mais encore il voit dans la forme catholique de la vie religieuse une dispensation de la providence et non point un effet du hasard. Ainsi, par exemple, bien que nous voyions avec regret les sœurs de charité devenir, dans certains cas, l'avant-garde des jésuites, cela ne nous empêche point d'admirer leur bienfaisante activité. Quoique nous ne puissions reconnaître dans l'observance de certaines pratiques le culte en esprit et en vérité, nous n'en tiendrons pas moins pour sincère le sentiment pieux qu'elles expriment. Lors même que le monachisme nous paraît contraire à la vraie destination de l'homme, nous ne refuserons pas notre admiration aux grands exemples d'abnégation donnés par certains moines. Le même principe doit nous porter à rendre un juste hommage à l'art et à la science catholiques, aux créations d'un Overbeck, aux travaux des oratoriens, à l'activité missionnaire de l'église et à ses efforts pour civiliser des peuplades sauvages. Enfin, bien que nous estimions pardessus tout, en qualité de protestants, une conviction religieuse librement acquise, nous saurons aussi reconnaître ce qu'il y a de grand dans l'humble soumission de la pensée individuelle à l'autorité objective de l'église, quelque soit d'ailleurs le jugement que nous portions sur cette autorité. Ainsi, d'après la belle expression de Hase, à côté de Luther à la diète de Worms, Fénelon lisant à son troupeau sa propre condamnation pourra toujours être cité comme un modèle de vraie piété.

Mais si nous nous sentons attirés par la grandeur morale qui peut se trouver dans l'ancien catholicisme, nous n'éprouvons que de la répulsion pour l'influence immorale du jésuitisme moderne. Tandis que l'on peut ressentir de la sympathie pour l'un, on ne saurait faire à l'autre une trop vive opposition. Un parti religieux qui s'est fait l'instigateur des horribles scènes de Barletta en Italie, de la persé-

cution des juifs en Bohême, de celle des protestants dans le Tyrol; un parti qui, en Espagne et en France, invente chaque jour de nouveaux miracles, qui démoralise le peuple par ses pèlerinages dans les contrées catholiques et par ses scandaleux moyens de prosélytisme dans les pays mixtes; un parti qui se montre rétrograde lorsqu'il a la force en main et révolutionnaire lorsqu'il est en minorité; un parti si peu soucieux de régénération morale qu'il inspire le journalisme le plus éhonté; un tel parti, disons-nous, ne saurait être trop vivement condamné en vertu du principe: « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. »

Cependant, si d'un côté le protestant doit déplorer la situation du catholicisme contemporain dominé par des influences aussi corruptrices, de l'autre il ne manque pas parmi les catholiques de gens qui ont l'oeil ouvert sur les tristes résultats de cette suprématie du jésuitisme. Un Alban Stolz ne voit, à la vérité, dans une pareille situation que des sujets de se réjouir, demande à grands cris que l'on continue dans cette voie, et considère l'augmentation du nombre des moines et des nonnes, comme le trait le plus saillant de la vie religieuse actuelle. Mais un Haneberg se plaint avec amertume de l'anéantissement des belles espérances que l'on avait conçues après la guerre de l'indépendance. Même un Michelis commence à attaquer l'ultramontanisme, et à signaler le danger de confondre la forme de l'église avec son essence et de tomber ainsi dans un fâcheux pharisaïsme Du reste, ce n'est que lorsqu'il aura reconnu l'influence pernicieuse que la société de Jésus exerce dans son sein, que le catholicisme pourra espérer de meilleurs jours..... La protestation de plus en plus vive de la conscience des peuples catholiques contre l'immoralité des disciples de Loyola peut seule rendre à leur église une action vraiment féconde sur la société moderne. »

Si maintenant nous passons du catholicisme au protestantisme, nous y trouvons, du moins en Allemagne, une tendance rétrograde assez semblable à celle qui se produit à la même époque dans l'église romaine. La science théologique contemporaine, dont Schleiermacher peut être considéré comme le père, apporte, à la vérité, dans toutes les disciplines, un libre esprit de recherche et examine toutes les questions au flambeau de la critique. Mais si, dans l'école, les opinions les plus diverses se font jour sans entrave et se développent en toute liberté, dans l'église, au contraire, domine une orthodoxie étroite et intolérante. Cette orthodoxie, produit de l'ancien piétisme et du réveil religieux qui suivit les guerres de l'indépendance, trouva bientôt dans Hengstenberg son chef et dans la *Gazette évangélique* son or-

gane. Le journal du célèbre professeur berlinois n'a cessé en effet de lancer l'anathème contre la science incrédule de notre temps, et de réclamer l'appui du bras séculier pour purger l'église et l'école des docteurs hérétiques.

L'avénement au trône de Frédéric-Guillaume IV donna au parti l'appui extérieur qu'il réclamait et lui permit d'exécuter son plan. Les événements de 1848 et la réaction politique et religieuse qui en fut la suite, vinrent encore augmenter l'influence d'Hengstenberg et de ses amis qui, dès lors tout-puissants, purent sans obstacle donner carrière à leur esprit de domination.

Les conséquences de ce triste état de choses n'ont pas tardé à se faire sentir. Tandis qu'autrefois le clergé se recrutait surtout dans la classe moyenne et cultivée, aujourd'hui, particulièrement dans l'Allemagne du nord, la plupart de ses membres sont des fils de paysans et de journaliers, qui, adoptant les idées des nobles leurs patrons, deviennent les défenseurs d'un conservatisme étroit et borné. De telles gens manquent naturellement de la culture et du tact nécessaires à l'exercice de leurs fonctions pastorales. Hengstenberg lui-même, dans son introduction à son commentaire sur St.-Jean, en est réduit à déplorer le peu de sens scientifique dont font preuve ses pasteurs. A cela s'ajoute l'indifférence toujours plus grande des troupeaux pour la vie de l'église, la multiplication des sectes qui se disent toutes être la vraie église de Christ sur la terre, et regardent comme leur devoir de se séparer des enfants du monde et de Satan, enfin un grand nombre de conversions du luthéranisme au catholicisme, surtout dans les hautes sphères de la société. En somme on peut dire que l'église, ayant fait divorce avec la culture moderne, voit de plus en plus la meilleure partie de la nation se séparer d'elle et, en Allemagne comme en France, les classes cultivées s'éloigner à grands pas de la religion officielle.

Mais si, d'une part, l'on constate une grande animosité contre l'église, de l'autre il serait injuste de prétendre que la société actuelle soit sans religion. On peut dire avec M. Pécaut que l'essence de cette religion moderne est l'idée chrétienne de Dieu, et la foi à un ordre moral universel, foi qui se retrouve chez les coryphées de la civilisation contemporaine.

En somme nos mœurs sont meilleures que celles des âges précédents. Les établissements de bienfaisance n'ont jamais été plus nombreux que de nos jours, et même la dernière grande guerre a été conduite avec une humanité tout à fait inconnue dans l'âge d'or de l'orthodoxie. Mais la société actuelle est loin encore d'être parfaite. La

prostitution, le goût du jeu et de la boisson, l'amour de l'argent, exercent trop de ravages parmi nous, pour qu'il soit possible de mettre en doute l'existence du péché. Là où l'on rejette le christianisme comme un point de vue dépassé, pour se disputer l'empire des intelligences, il ne reste plus que le matérialisme et le spiritisme, et l'on voit souvent l'athéisme s'allier à la superstition. Trop souvent aussi l'animosité contre l'église et l'orthodoxie conduit de nobles esprits à haïr le christianisme lui-même.

Toutefois l'*ère nouvelle,* amenée par l'avénement au trône du roi Guillaume Ier, paraît devoir être pour l'église évangélique allemande l'aurore de jours meilleurs. Déjà la domination de l'orthodoxie berlinoise semble fort ébranlée. Les louables efforts de Schenkel sont parvenus à doter l'église badoise d'une constitution mieux adaptée aux besoins actuels et qui donne aux troupeaux leur légitime part d'action dans l'administration des affaires ecclésiastiques. L'association protestante, en se donnant pour mission de rattacher de nouveau la nation à l'église et de réconcilier le christianisme et la science, a entrepris une œuvre urgente. Ajoutons encore que les circonstances politiques paraissent devoir favoriser ses efforts. Puisse la journée du 3 juillet 1866, qui a brisé le pouvoir de l'ultramontanisme en Allemagne, être pour l'église comme pour la nation le point de départ d'une vie nouvelle!

Après nous avoir présenté avec d'assez grands détails l'histoire de l'église évangélique allemande pendant les cinquante dernières années, M. Nippold jette ensuite un coup d'œil sur celle du protestantisme dans les autres contrées soit d'Europe, soit d'Amérique. Pour terminer notre compte-rendu, nous extrayons de cette partie de son ouvrage son jugement sur Alexandre Vinet.

« L'idée principale de l'apologétique de Vinet est celle de l'affinité naturelle qui existe entre la conscience humaine et l'évangile. La preuve de la vérité du christianisme se trouve pour lui dans l'harmonie de celui-ci avec les besoins les plus intimes du cœur humain. Des preuves extérieures sont impuissantes à démontrer la vérité du christianisme. Pour la comprendre, l'homme doit entrer en contact direct avec l'évangile. Alors se justifie le *testimonium animæ naturaliter christianæ*, que Tertullien, Clément et Origène avaient déjà pressenti. Vinet ne met l'accent ni sur l'intelligence, ni sur le sentiment, mais sur la conscience morale et la volonté; l'élément intellectuel cède chez lui le pas à l'élément moral subjectif. Les dogmes purement spéculatifs et la partie surnaturelle proprement dite du christianisme

le laissent assez indifférent, bien qu'il maintienne, pour ce qui le concerne, la nécessité d'une révélation surnaturelle. Le peu d'importance qu'il accorde à ces parties de la dogmatique lui a même donné une réputation de rationalisme et a, en tout cas, beaucoup contribué au développement de la théologie nouvelle. Il refusa d'entrer dans l'alliance évangélique parce qu'il ne pouvait accepter le dogme de l'expiation par une satisfaction étrangère. Mais cela prouve seulement que sa foi personnelle était d'un plus solide calibre que celle des croyants à la mode du jour. Quant à sa dogmatique, Vinet, considéré au point de vue d'une orthodoxie stricte, est aussi un pernicieux hérétique. Sa dogmatique n'est au fond que de la morale. La personne du Christ, considérée sous le point de vue psychologique, en est le centre. La sanctification subjective et non l'expiation objective est pour lui la chose principale. Il se place par là en opposition directe avec l'anthropologie calviniste, et relève le plus possible l'activité propre de l'homme. Il insiste sur le fait que, même après la chute, il nous reste une réceptivité pour l'influence de la grâce. La foi est avant tout l'affaire de la volonté, un acte moral; ainsi ce n'est que la foi qui se manifeste par les œuvres qui peut justifier. Un trait caractéristique de sa manière de voir, c'est qu'il remplace les termes consacrés: justifier, justification, par ceux moins dogmatiques de sauver, salut. De plus et en opposition avec l'antinomianisme du réveil, il insiste avant tout sur l'éternelle valeur de la loi morale.

Dans le domaine de la théologie pratique Vinet a produit trois ouvrages importants: une *Théologie pastorale*, une *Homilétique* et une *Histoire de la prédication*. Il est à peine besoin de dire qu'il ne reconnaît pas formellement l'institution divine du ministère qui est pour lui un produit nécessaire de la vie de l'église. Palmer a qualifié sa théologie pastorale de noble pendant de celle du luthérien Harms; on peut comparer son homilétique à celle de Théremin. En opposition complète avec la théorie de l'improvisation des méthodistes, il insiste sur la nécessité d'une prédication préparée avec soin, et empreinte de l'individualité du prédicateur. M. Edmond Schérer a décrit avec un égal enthousiasme, sa prédication partant toujours d'une explication morale des dogmes et sa noble attitude en chaire. Du reste les partisans du conservatisme théologique se sont nourris de ses idées aussi bien que ceux de l'extrême gauche, et l'on peut dire que cette influence de Vinet sur les diverses écoles qui lui ont succédé est encore un point qui le rapproche de Schleiermacher.

Toutefois c'est l'église libre de sa patrie qui est devenue la vérita-

ble héritière de ses idées. Cette communauté qui compte à peine six mille âmes, est une église si éthérée que l'on trouverait avec peine une seconde qui lui fût semblable. Les noms de ses principaux chefs : Chappuis, Vulliemin, Bridel et Scholl, Mestral et Chatelanat, jouissent au loin d'une bonne réputation, et l'organe de l'église, *Le chrétien évangélique au XIXe siècle*, peut, pour la forme et le fond, soutenir la comparaison avec tout autre journal religieux. D'autres cantons suisses, particulièrement Berne et Neuchâtel, ont vu se former des églises libres alliées à l'église vaudoise, et toutes ces églises se distinguent avantageusement de celles de Genève par la supériorité morale, dont elles sont redevables à Vinet. D'un autre côté, l'église nationale, fort éprouvée, à la suite de la sécession, par la perte de ses meilleurs ecclésiastiques, s'est sensiblement relevée dans le cours des dernières années, et l'amère hostilité des premiers jours a plutôt fait place à de paisibles rapports réciproques. Au reste ces églises correspondent toutes deux aux dons particuliers de l'esprit romand, et l'étranger n'apprend nulle part mieux que là à reconnaître que les divers charismes nationaux ont chacun leur tâche à remplir et leur raison d'être dans le royaume de Dieu. »

AUG. HUC-MAZELET.

Gme PRESSEL. — COMMENTAIRE SUR LES ÉCRITS DES PROPHÈTES AGGÉE, ZACHARIE ET MALACHIE [1].

Au moment de mettre sous presse, nous recevons, trop tard pour en prendre entièrement connaissance, cet ouvrage de M. le pasteur Pressel, auteur de nombreux articles sur l'Ancien Testament dans la *Real Encyclopaedie* d'Herzog, et bien connu des visiteurs étrangers de l'université de Tubingue.

Dans une préface, M. Pressel donne à entendre que son commentaire était destiné à un autre mode de publication — il devait, si nous sommes bien informé, prendre place dans le *Bibelwerk* de Lange — et qu'il porte encore « quelques restes de la coque brisée, attachés aux pieds de l'oiseau librement envolé. » Ce qui a suscité à l'ouvrage, tout orthodoxe qu'il est d'ailleurs quant à l'esprit général, les difficultés qui ont modifié sa voie, c'est : 1° la conviction du commentateur

[1] *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, von Wilhelm Pressel, Pfarrer in Wankheim bei Tübingen ; Gotha 1870, in-8 de 454 pages

que les six derniers chapitres du prophète Zacharie ne sont pas de l'auteur, postérieur à l'exil, des huit premiers, mais d'un prophète antérieur; 2° l'interprétation de quelques passages des trois livres qui, rapportée à l'histoire contemporaine, a été regardée comme manquant d'une couleur suffisamment messianique.

Voici maintenant le contenu de l'ouvrage.

Dans une introduction, commune aux trois prophètes (pag. 1-48) l'auteur étudie successivement:

1° La littérature du sujet, riche nomenclature où figurent d'abord les travaux généraux, principalement sur les douze petits prophètes, puis les travaux spéciaux sur les trois prophètes en bloc ou sur chacun d'eux séparément;

2° Le fond historique: la restauration, la colonie de Jérusalem sous les rois perses depuis Cyrus jusqu'à Artaxerxès, et depuis Zorababel jusqu'à Néhémie;

3° La langue, dont le mérite esthétique est relevé vis-à-vis des dépréciations courantes;

4° La composition, c'est-à-dire le plan détaillé des trois écrits;

5° L'auteur des six derniers chapitres (IX-XIV) du livre de Zacharie. L'introduction raconte l'histoire des opinions sur leur origine, d'abord réputée du même écrivain que les huit premiers, puis rapportée à une date antérieure à l'exil, et attribuée tantôt à deux prophètes, tantôt à un seul. M. Pressel se range à ce dernier avis. Il croit que l'auteur unique, antérieur à l'exil, doit être le prophète Zacharie, fils de Barachie (singulière ressemblance avec le Zacharie de la restauration) qui vivait sous le roi Achas et qui était ami d'Esaïe. (Esaïe VIII, 2.) Cette affirmation est établie dans le cours de la partie exégétique.

Suit le commentaire proprement dit sur chacun des trois prophètes. Le livre d'Aggée est divisé en quatre discours: de censure (chap. I); de consolation (II, 1-9); d'enseignement (II, 10-19); de grâce (II, 20-23). Celui de Zacharie se partage naturellement en deux parties: dans la première, les huit visions nocturnes des premiers chapitres; dans la seconde, soit les six derniers chapitres, l'appel à Ephraïm pour revenir à Jehovah et se réunir de nouveau à Juda; l'annonce du jugement final à Jérusalem. Le livre de Malachie est divisé en trois fragments: l'introduction (I, 1-5); la censure des abus dominants (I, 6; II, — 17); l'annonce du jour du Seigneur, de son jugement et de son précurseur (chap. III).

Le commentaire de ces livres et de leurs subdivisions suit une marche uniforme. Après la traduction de chaque morceau, viennent:

1° *les explications exégétiques ;* 2° *les pensées théologiques fondamentales,* énumérées et développées; 3° *des indications homilétiques,* c'est-à-dire le thème oratoire renfermé dans le morceau et un ou plusieurs plans d'homélies: nouveauté originale et intéressante.

Nous indiquons, mais sans pouvoir en donner ici l'exposé, comme particulièrement dignes d'attention, les opinions de l'auteur: sur la part de l'objectivité et de la subjectivité dans les visions de Zacharie, pag. 123 et suiv., — sur le sens et les combinaisons des huit visions, pag. 128-130, — sur l'Ange de Jehovah, pag. 137 et suiv., — sur le Satan de l'Ancien Testament, différent de l'Ahriman zoroastrique pag. 183 et suiv., — sur le rôle d'Israël dans la chrétienté, pag. 258 259, — sur le pays de Hadrach, c'est-à-dire, les environs de Damas pag. 263 et suiv., — sur le roi qui vient à Sion, ayant pour monture le poulain d'une ânesse, (Zach. IX, 9): c'est Ezéchias, pag. 280 et suiv. — sur la portée historique du mot Javan, et les relations des Juifs et des Grecs antérieurement à l'exil, pag. 286 et suiv., — sur le chapitre XI, les trois mauvais pasteurs, qui sont les derniers chefs du royaume de Samarie: Osée, son premier prêtre et son prophète de cour; les trente pièces d'argent, qui sont le salaire du prophète, jetées dans la fente de la caisse du temple, pag. 308 et suiv., — sur la messianité du chapitre XI, pag. 318, 319, — sur l'importance de l'époque d'Ezéchias, temps de réformation (XII, 10-14), pag. 327 et suiv., — sur le martyre de Zacharie, « moi, celui qu'ils ont transpercé » (XII, 10) pag. 329, — sur le pasteur frappé (XIII, 7-9), qui est Josias, pag. 343 et suiv., — sur la découverte des restes d'un établissement de Juifs de l'exil en Chine, avant la ruine de Jérusalem (?), note curieuse pag. 393, 394, — sur l'Ange de l'alliance, identique à l'Ange de Jehovah (Malach. III, 1-5), pag. 417 et suiv., — sur l'application prophétique du passage (III, 1-5) au double avénement du Christ, pag. 425, — sur le prophète Elie, type du précurseur, mais non pas reparaissant en chair ,pag. 446, 447.

Sans prétendre en aucune façon apprécier ici cet ouvrage, nous nous bornons à en indiquer les caractères distinctifs: tendance orthodoxe indépendante, exposition exégétique ample, avec une énumération complète des opinions des commentateurs; méthode et symétrie; mise en relief des éléments théologiques et homilétiques; clarté, point de fatigantes abréviations, un style facile, le ton d'un commentaire à la fois scientifique et édifiant.

A. Bouvier.

FAITS DIVERS.

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne.

PROGRAMME DE L'ANNÉE 1870.

Dans la session du 19 septembre dernier et jours suivants, les directeurs de la Société ont prononcé sur *dix-sept* mémoires qui leur avaient été envoyés.

I. *Quelle est la nature du sentiment de l'humanité et quels sont ses rapports avec la religion et le christianisme?*

Deux mémoires ont traité ce sujet.

L'un, en allemand, ayant pour épigraphe le passageH ébr. XIII, 8, n'offrait, de l'aveu de l'auteur lui-même, qu'une introduction; il a du être écarté d'emblée.

L'autre, en hollandais, ayant pour épigraphe: *Il y a une telle correspondance*, etc. (Vinet), ne manquait pas de mérite. L'auteur, familiarisé avec les ouvrages récents qui traitent ce sujet, a fait preuve partout d'une haute impartialité et a souvent très bien réussi à dissiper les reproches adressés à l'influence du christianisme sur la vie. On n'a pas pu cependant lui décerner le prix. Le mémoire a laissé de côté la seconde partie de la question. Il présente un caractère trop apologétique et néglige l'histoire de l'idée humanitaire et des efforts qui ont été faits pour la réaliser. La psychologie de l'auteur paraît contestable et n'est pas suffisamment établie. La terminologie laisse beaucoup à désirer pour la justesse, et nuit à la clarté de l'exposition. Son point de vue théologique peu prononcé rend souvent son raisonnement vague et flottant et la réfutation de ses adversaires peu convaincante. La forme du mémoire enfin n'est pas irréprochable: elle pèche par des redites et des longueurs. Pour toutes ces raisons les directeurs, tout en lui rendant justice, n'ont pas pu lui décerner le prix.

II. Deux mémoires ont étudié la question du *Puséysme*.

L'un, en allemand, portant pour épigraphe : *Was seid Ihr hinausgegangen zu sehen?* est un travail refondu; malgré les améliorations que l'auteur y a apportées, il n'a pas été jugé digne du prix, tant à cause de sa forme défectueuse que de sa méthode peu rigoureuse.

On a porté un jugement beaucoup plus favorable sur le mémoire hollandais ayant pour épigraphe : *Erlaubt ist was gefällt*. Complet, riche, agréable, il offre une foule de réflexions fort justes sur l'origine et l'avenir du puséysme. Cependant certains détails ne sont pas à l'abri de graves objections, et la forme n'est pas irréprochable. En définitive, la direction s'est décidée à offrir à l'auteur, s'il voulait faire connaître son nom, un second prix consistant dans la médaille d'or, et à insérer son travail révisé dans les œuvres de la société. L'auteur n'a pas tardé à se déclarer : c'est M. Kruypf, pasteur dans la Frise.

III. La question de l'*ascétisme* a donné lieu à deux écrits en allemand.

L'un avec l'épigraphe : *Mit Sorgen und mit Grämen*, était un travail de quelques pages seulement, sans aucune valeur.

L'autre, ayant pour épigraphe : *Wisset Ihr nicht*, u. s. w. (Luc IX, 55), œuvre d'un esprit philosophique, contenait de justes et belles pensées tant sur les principes moraux de Jésus et des apôtres que sur les origines de la tendance ascétique dans l'église chrétienne. Mais le travail n'était pas assez complet, trop dogmatique et abstrait, trop peu exégétique et historique. Les directeurs avaient d'ailleurs des réserves trop graves à faire relativement à la manière dont l'auteur appréciait l'ascétisme et établissait son origine, pour se croire autorisés à lui décerner le prix.

IV. Deux auteurs allemands ont traité la question de la *séparation de l'église et de l'état.*

L'un, avec l'épigraphe : *Eine verständige Trennung*, u. s. w., n'a donné qu'un travail superficiel sans portée scientifique. L'autre, portant pour épigraphe : ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ. λ. a fait preuve de réflexion et de connaissance ; mais son œuvre est incomplète, peu historique et bornée trop exclusivement à la situation de l'Allemagne. D'ailleurs ni l'un ni l'autre n'avaient étudié le sujet en vue de la Hollande.

V. Enfin, neuf concurrents se sont présentés pour la question sur *la notion du miracle dans le Nouveau Testament.*

Quatre travaux ont été immédiatement écartés. Trois en allemand, avec les épigraphes : *Das Himmelreich*, u. s. w. *Magna et excedentia*, etc. Οὐ γὰρ δυνάμεθα κ. τ. λ. ; un en hollandais avec l'épigraphe : *De ze zijngeschreven*, enz. Ces mémoires étaient entièrement dépourvus de valeur scientifique.

Le cinquième, en allemand, ayant pour épigraphe : ζηλοῦτε τὰ πνευματικά, composé avec soin, prouvait que l'auteur, convaincu de l'inadmissibilité de l'ancienne conception du miracle, cherchait sérieusement quelque chose de meilleur. Mais, au lieu d'exposer objectivement et historiquement la notion du miracle telle qu'elle se présente chez les divers auteurs du Nouveau Testament, il l'avait mêlée à l'exposition de ses vues personnelles.

Le même défaut a été remarqué dans le sixième mémoire en allemand, cave l'épigraphe : ἰδοὺ οὗτος κεῖται κ. τ. λ. Il fait preuve de vastes lectures, de beaucoup d'impartialité et d'équité. Mais la forme était défectueuse : le texte et les notes se partageaient l'exposition ; l'abondance des citations était écrasante ; il péchait surtout par la confusion des idées propres de l'auteur avec celles du Nouveau Testament. L'auteur se livrait plus à la spéculation qu'à l'exégèse et à l'histoire.

Le septième travail, également en allemand, avec l'épigraphe : *Soli Deo gloria*, donnait dans l'introduction un résumé très bien fait des principales vues modernes sur le miracle. Mais le corps de l'ouvrage ne répondait pas à l'attente que l'auteur avait excitée. On ne saurait contester ni l'application ni la modération de l'auteur. Mais ni son exposition historique, ni son apologie du miracle ne répondaient aux besoins de notre époque.

Le huitième mémoire ayant pour épigraphe : *Es gibt mehr Dinge*, u. s. w., contenait une théorie, d'ailleurs très contestable, sur le miracle, au lieu d'offrir

l'exposition de la notion du miracle dans le Nouveau Testament. Les directeurs rendent hommage à l'effort que l'auteur a fait pour établir scientifiquement ses convictions et apprécier équitablement ses adversaires, mais ils n'ont pu lui décerner le prix.

Ils ont été très embarrassés pour porter un juste jugement sur le neuvième mémoire en français, ayant pour épigraphe : *Deo gloria*. Ils ont été unanimes pour reconnaître le talent et le style de l'écrivain, sans se dissimuler pourtant les redites et les longueurs qui gâtaient son œuvre. L'auteur se distinguait favorablement de ses compétiteurs par l'explication de notions bibliques et la distinction du miraculeux et du surnaturel. Mais sa critique dégénérait trop en vive polémique et ses conclusions outraient les négations, même aux yeux de ceux qui partageaient son point de vue. C'est ce qui n'a pas permis à la majorité des directeurs de le couronner. Toutefois, désirant rendre justice aux grands mérites scientifiques et au sérieux moral dont l'écrivain a fait preuve à son point de vue, ils ont décidé unanimement de lui accorder une gratification de 150 florins s'il veut déclarer son nom. Il l'a fait depuis : c'est M. C. C. Chavannes, pasteur à Motier (Vully).

La médaille d'argent a été envoyée, en conséquence du programme de l'an passé, à M. E. H. Sikkes, pasteur dans la paroisse de Groningue, pour son mémoire sur la peine de mort, ayant pour épigraphe : *de liefde is de vervulling der wet*; à M. A. Joneli, pasteur à Roggwyl, canton de Berne, pour son mémoire en allemand sur le même sujet avec la devise : Gen. IX, 6 ; et à M. O. Haggenmachen, pasteur à Richtersweil, canton de Zurich, pour son mémoire sur les mouvements religieux de l'Asie mineure aux deux premiers siècles de notre ère, avec l'épigraphe : τὸ ῥῆμα Κυρίου, κ. τ. λ.

La Société propose, pour être résolues avant le 15 décembre 1871, les questions suivantes :

I. Comme les partisans de la doctrine humanitaire ont des idées divergentes et même contradictoires sur ce sujet, la société demande : *quelle est la nature de l'humanité? quels sont les effets divers qu'on peut attendre de sa combinaison avec la religion et le christianisme et de leur séparation?*

Question remise au concours.

II. *Un mémoire sur la séparation de l'église et de l'état*. Il faudra tenir un compte spécial de l'application du principe aux Pays-Bas.

Question remise au concours.

III. *Une histoire de l'idée de l'infaillibité papale, de son origine et de son développement, de l'opposition qu'elle a rencontrée, et de sa conversion finale en dogme, avec indication des suites probables qu'aura celle-ci, notamment pour l'église romaine.*

Question nouvelle.

La société attend, avant le 15 juin 1872, des réponses à la question suivante :

La mission, qui a pris une grande extension parmi les païens, les mahométans et les juifs, rencontre des adversaires nombreux. Les uns objectent que le chris-

tianisme n'est pas fait pour tous les peuples; les autres réprouvent la méthode que la mission a adoptée jusqu'ici. En conséquence la société demande :

Qu'est-ce que l'histoire de la mission enseigne relativement à la destination et à l'aptitude du christianisme à devenir la religion universelle? Quelle influence l'expérience acquise jusqu'ici doit-elle exercer à l'avenir sur la méthode de la mission?

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions ci-dessus mentionnées, la société décerne la somme de *quatre cents florins* (environ 800 fr.) ou, au choix des auteurs, la médaille d'or de la valeur de 500 fr. avec 300 fr. en argent.

Elle attend, avant le 15 décembre de l'année présente, des réponses aux questions sur *l'apologie du christianisme, la destination individuelle à la perfection morale, l'ordre moral, le droit de la liberté de conscience, le jésuitisme, l'influence des systèmes philosophiques sur la théologie chrétienne en Hollande.* La séance d'automne de 1871 prononcera sur ces mémoires.

Les compétiteurs sont priés de faire accompagner leurs mémoires non signés mais se terminant par une devise, d'un billet *cacheté,* portant extérieurement la même devise et mentionnant intérieurement leur nom et leur domicile.

Les réponses doivent être écrites en hollandais, en latin, en français ou en allemand avec le caractère romain. Le caractère allemand n'est pas admis au concours.

La concision et l'élégance sont, aux yeux de la société, une première recommandation.

Les réponses mal écrites seront écartées.

Les mémoires couronnés ne pourront être ni réédités ni traduits sans l'autorisation préalable des directeurs.

Les manuscrits non couronnés demeurent la propriété de la société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs. Au reste, ceux-ci ont le droit, s'ils le désirent, de livrer leur travail à l'impression.

Enfin, les mémoires, écrits d'une main inconnue à la société, doivent être adressés *franco* à M. le directeur et secrétaire de la société, W. A. van Hengel, docteur en théologie et professeur à Leyde.

TABLE DES MATIÈRES

THÉOLOGIE.

I. EXTRAITS ET ANALYSES.

II. BULLETIN.

a) Allemagne.

b) Hollande.

c) *Suisse.*

III. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

IV. FAITS DIVERS.

PHILOSOPHIE.

I. EXTRAITS ET ANALYSES.

II. BULLETIN.

a) *Allemagne.*

b) *Hollande.*

III. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

LISTE DE NOS COLLABORATEURS

L'astérisque désigne ceux dont on trouvera dans le recueil de la présente année quelque travail ou communication.

SUISSE.

1. Genève.

A.-F. *Amiel*, professeur.
E. *Barde*, pasteur.
*L. *Boissonnas*, ministre.
A. *Bost*, ancien pasteur.
O. *Bourrit*, ancien pasteur.
*A. *Bouvier*, professeur.
Fr. *Chaponnière*, ministre.
E. *Chastel*, professeur.
L. *Choisy*, pasteur.
*Th. *Claparède*, ancien pasteur.
Fr. *Coulin*, pasteur,
*M. *Doret*, pasteur.
*J.-J. *Dufour*, pasteur.
V. *Duret*, homme de lettres.
J. *Hornung*, professeur.
E. *Humbert*, professeur.
C. *Malan*, ancien pasteur.
*Fr. *Næf*, pasteur.
H. *Oltramare*, professeur.
A. *Oltramare*, régent.
A. *Roget*, homme de lettres.
*Ph. *Roget*, régent.
A. *Thomas*, pasteur.
P. *Vaucher*, professeur.

2. Vaud.

*J.-F. *Astié*, professeur à Lausanne.
A. *Bernus*, à Lausanne.
*M. *Bonnet*, professeur à Lausanne.
*H. *Brocher*, professeur à Lausanne.
Jaq. *Cart*, à Lausanne.
*C.-H. *Chavannes*, pasteur au Vully.
A. *Correvon*, pasteur à Combremont.
*E. *Dandiran*, professeur à Lausanne.
Duperrex, professeur à Lausanne.
*Ch. *de Félice*, à Lutry.
*A. *Huc-Mazelet*, homme de lettres à Morges.
A. *de Mestral*, ministre à Lausanne.
*F. *van Muyden*, à Lausanne.
H. *de Perrot*, pasteur à Trey.
Fr. *Rambert*, professeur à Lausanne.
*Ch. *Ritter*, instituteur à Morges.
*Ch. *Secretan*, professeur à Lausanne.
E. *Secretan*, professeur à Lausanne.
Ch. *Schrœder*, pasteur à Vevey.
E. *Terrisse*, pasteur à Begnins.
Ch.-A. *Viguet*, professeur à Lausanne.
*H. *Vuilleumier*, prof. à Lausanne.

3. Neuchâtel.

Fel. *Boret*, professeur.
*Ferd. *Buisson*, professeur.
H. *Du Bois*, pasteur aux Verrières.
F. *Godet*, professeur.

4. Zurich.

*E. *Jaccard*, pasteur.

FRANCE.

E. *Arnaud*, pasteur à Crest (Drôme).
Ch. *Bois*, professeur à Montauban.
E. *Doumergue*, à Uzès.
Ducros, pasteur à Loriol (Drôme).
Lichtenberger, prof. à Strasbourg.
A. *Monod*, pasteur à Paris.
Pasquet, pasteur à Fernex.
Schæffer, docteur en théologie et pasteur à Colmar.
A. *Viguié*, pasteur à Nîmes.
A. *Wabnitz*, pasteur à la Roque d'Anthéron (Bouches du Rhône).

ITALIE.

*O. *Cocorda*, professeur à Milan.
J.-J. *Parander*, professeur à Turin.

ALLEMAGNE.

Ch. *Sigwart*, professeur à Tübingen.
*G. *Weissæcker*, prof. à Tübingen.

BELGIQUE.

A. *Bonnet*, pasteur à Verviers.
*Th. *Bost*, pasteur à Verviers.
L. *Durand*, pasteur à Liège.
Clém. *de Faye*, pasteur à Bruxelles.

HOLLANDE.

Bonet, pasteur à Dordrecht.
G. *Collius*, pasteur à Rotterdam.
Cramer, pasteur à Amsterdam.
*C. G. *Van Gœns*, docteur en théologie et pasteur à Leyde.
**Van Hamel*, pasteur à Leuwarden.
Lamers, pasteur à la Haye.
Van Loon, pasteur à Amsterdam.
Lutti, pasteur à Middelbourg.
Van Oosterzee, professeur à Utrecht.
C. *Segers*, pasteur à Grœningen.
Cohen Stuart, pasteur à Rotterdam.



